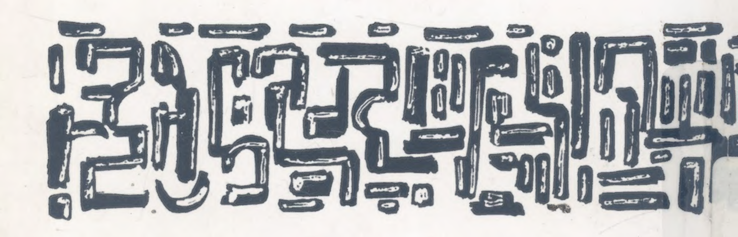
مهدي عامل

أزمة الحضارة العربية
أم
أزمة البرجوازيات العربية؟





أزمة الحضارة العربية
أم
أزمة البرجوازيات العربية؟

مهدي عامل

أزمة الحضارة العربية
أم
أزمة البرجوازيات العربية

مناقشة أبحاث ندوة الكويت
في موضوع: «أزمة التطور
الحضاري في الوطن العربي»

دار الفارابي

الكتاب: أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية
المؤلف: مهدي عامل
الغلاف: فارس غصوب
الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107

الطبعة الأولى 1974
الطبعة السابعة 2002
ISBN: 9953-411-89-1

DAR AL FARABI
(Société Libanaise des Imprimés s.a.l.) Beyrouth - Liban
Tel: (01)301461 – Fax: (01)307775 – P.O.Box: 3181/11
Code Postale: 1107 2130
e-mail: farabi@inco.com.lb

الإهداء:

إلى

شهدي عطيّة الشافعي

م. ع

كلمة الناشر

إنّ للمفكر الشهيد الدكتور حسن حمدان (مهدي عامل) جملة من الكتب والكثير من الأبحاث والدراسات في مجال الفكر والفلسفة، وحول قضايا الإبداع والأدب والشعر والثقافة، كانت قد صدرت، بمجملها، عن «دار الفارابي» خلال الفترة التي سبقت استشهاده العام 1987 وبعدها. ولقد جاءت هذه الكتب والأبحاث لتسد فراغاً كبيراً في المكتبة العربية، وأمام الباحثين والدارسين العرب، وخاصة في الفترة التي أصبح فيها امتلاك الأدوات المعرفية، العلمية والنظرية، شرطاً لازماً وضرورياً لاستكمال قضايا البحث المنهجي، وللإضاءة أكثر فأكثر على مجمل الأمور التي شكلت في الماضي، وما زالت تشكل اليوم تحديات كبرى أمام تطور شعوبنا العربية، انطلاقاً من تحري أسباب الأزمات الموجودة وربطها بالنتائج واستجلاء الغوامض بالتحليل والتعلل، بالاستناد إلى مبدأ البحث الدائم والمستمر.

ونظراً للأهمية العلمية والمعرفية التي حازت عليها هذه الكتب ـ المراجع وما تزال، وانطلاقاً من أن البعض منها، أو كلها قد أصبح نافداً في المكتبات العربية ومطلوباً لدى الباحثين والدارسين العرب فقد قررت دار الفارابي إعادة طباعة هذه الكتب في ثوب جديد وحلة جديدة بحيث يأتي هذا الكتاب **«أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية»** باكورة أولى وطليعة هذه الكتب التي ستصدر تباعاً.

الناشر

تمهيد

في مطلع شهر نيسان الماضي(*) عقدت في الكويت ندوة فكرية حول موضوع «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي» شارك فيها عدد كبير من أصحاب الفكر والثقافة من مختلف البلدان العربية. ولقد نشرت مجلة الآداب اللبنانية في عددها الخامس من هذه السنة القسم الأعظم من المداخلات ـ أربع وعشرين مداخلة بين بحث وتعقيب ـ كما نشرت مجلة «المعرفة» السورية قسماً آخر منها. الندوة حدث بذاته، والموضوع المنتقى حدث آخر، وعدد الذين فكروا الموضوع هذا حدث أيضاً بضخامته، فليس من الجائز أن ندع مثل هذا الحدث يمر دون إشارة أو تفكير، بل ضروري أن نتأمل هذه اللوحة الفنية التي يقدمها لنا أصحاب فكر معاصر عما يسمونه الفكر العربي. لكن عملية التأمل الضرورية هذه صعبة: كيف ننظر إلى اللوحة؟ هل نصفها بألوانها المتعددة فنعرض لكل لون منها، أي نوجز للقارىء ما ورد في كل بحث أو تعقيب عليه، من أفكار؟ لا نظن الوصف هذا نظراً سليماً، ففيه تكرار، ولا يولّد تكرار القول معرفة

(*) نيسان 1974.

بالقول، بل ربما طمس المعرفة هذه من حيث هو يريد تبيانها أو استخراجها. ثم أن بوسع القارىء العودة إلى النص الأصلي حيث نشر. أما هدفنا نحن فهو تحديد زاوية النظر التي منها نقرأ تلك النصوص المتتابعة بشكل نتمكن فيه من رؤية نوع المعرفة التي تتضمنها. لذا، لن تكون قراءتنا تكراراً لها، بل محاولة منا لتفكير ما تقوله دون أن تفكِّره، أي لكشف الفكر الذي به تحدد ما تقوله. أو بتعبير أوضح، ستكون قراءتنا لتلك النصوص قراءة نقدية. ونقد النص هو قراءة له تستخرج منه ما هو فيه أصلاً من أساس يحمله. والأساس هذا ليس مرئياً في مباشرته، وإن كان في النص حاضراً، إذ لا يقوم بنيان هذا النص إلا به. لذا وجب استخراجه ـ أي إراءته ـ بعملية من النقد ترجع النص إلى ما هو منه الأثر، أي إلى بنية الفكر التي ولَّدته. فمن الطبيعي إذن، بل من الضروري أن تُقرأ تلك النصوص من زاوية نظر تختلف عن تلك التي منها رأى مفكرو الندوة إلى موضوعهم. فما هي زاوية النظر الفكرية التي منها قارب هؤلاء واقع المجتمعات العربية في شكل معالجتهم لذلك الموضوع؟

طرحنا في البدء سؤالاً، فإذا بنا نطرح آخر للجواب عليه. ولنقل للقارىء منذ الآن، وقبل المضي في البحث، إن زاوية نظرنا نحن هي الماركسية اللينينية التي لم تكن حاضرة في سوق الفكر، على ضخامة عدد ممثليه. وهذه هي الميزة الفكرية الأساسية لتلك الندوة الجامعة مختلف تيارات الفكر العربي المعاصر، باستثناء التيار العلمي فيه[1] ولهذا الاستثناء فضيلة منهجية: ففي ضوء غياب الفكر الماركسي اللينيني من مجمع هذا الفكر العربي، تظهر بوضوح الوحدة الداخلية لتلك اللوحة الفكرية

(1) إلا إذا استثنينا محمود أمين العالم في تعقيبه على بحث أنور عبد الملك.

المتنوعة الألوان. ويتكشَّف منطق تماسكها البنيوي. لقد التقت الأفكار الحاضرة في ندوة الكويت كلها ـ برغم ما بينها من تخالف وتفاوت ـ في طرف واحد من التناقض الإيديولوجي الرئيسي، هو الطرف المواجه للطرف الآخر الذي هو الفكر الماركسي اللينيني. والتناقض هذا تناقض طبقي، بمعنى أنه تناقض، في الحقل الإيديولوجي للصراع الطبقي، بين الطبقتين الرئيسيتين: الطبقة العاملة والطبقة البرجوازية. ولكل من هاتين الطبقتين حلفاؤها في صراعها ضد الطبقة الأخرى، وبين الحلفاء الطبقيين تناقضات ثانوية تتفاوت حدتها بتفاوت احتدام الصراع بين الطبقتين الرئيسيتين. لكن التحالف الطبقي نفسه، لا سيما بين القوى الثورية، يفرض بالضرورة عدم المهادنة الإيديولوجية، وبالتالي إقامة الفارق الطبقي الحاسم بين إيديولوجية الطبقة العاملة وإيديولوجية الطبقة المسيطرة أو التحالف الطبقي المسيطر. فقد تكون قوة طبقية عنصراً من التحالف الطبقي الثوري يربطها تناقض ثانوي بالطبقة العاملة في صراعها الطبقي ضد الطبقة البرجوازية المسيطرة، وتكون، في الوقت نفسه خاضعة للسيطرة الإيديولوجية لهذه الطبقة المسيطرة، بمعنى أنها تنظر إلى واقع صراعها الطبقي ضد هذه الطبقة بالذات من زاوية نظر هذه الطبقة، أي بمنظار الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة نفسها. في هذه الحال، يكون الصراع الإيديولوجي ضد هذا العنصر من التحالف الطبقي الثوري ضرورياً لوجود هذا التحالف واستمراره، وهو الصراع الإيديولوجي الذي تمارسه الطبقة العاملة في هدف تحرير حلفائها الطبقيين، وتحرير نفسها أيضاً، من سيطرة الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة.

مهدي عامل صيف 1974

الفصل الأول

في نقض موضوع الندوة:
ليست الأزمة أزمة الحضارة العربية

إن أول ما يلفت النظر في تلك اللوحة الفكرية التي ارتسمت في ندوة الكويت هو أن تحرُّك الفكر فيها قد تم من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة، وكأثر تولُّده هذه السيطرة الإيديولوجية، حتى في وعي هذا الفكر لذاته، أو بالأحرى في وعي بعض منه، كمحاولة نقد لهذه الإيديولوجية المسيطرة. ولا غرابة في هذا القول، فكل نقد لإيديولوجية طبقية معينة بالضرورة باطل، إن كان نقداً لها من موقعها الطبقي نفسه، أي من زاوية نظرها الطبقية. وصفاء النية لا يزيد النقد إلا غموضاً، أي يبطله. فكم من تعقيب على بحث أتى يدعم البحث من حيث أنه نقد له: إذ كيف نقبل بأوليات البحث، أي بأسسه النظرية، ونرفض استنتاجاته؟ هذا ما وقع فيه، على سبيل المثال، التعقيب الأول على بحث الدكتور زكي نجيب محمود. بل هذا ما وقعت فيه أبحاث الندوة جميعها بلا استثناء، في قبولها الموضوع نفسه في شكله المطروح، أساساً لها ومنطلقاً، أي في قبولها المنطق الذي يتضمنه شكل طرح الموضوع كمنطق ضمني لها يحددها ويسيِّرها في منهجها

واستنتاجاتها. من الطريف جداً ألا نجد بحثاً واحداً يبتدىء بوضع الموضوع نفسه موضع التساؤل. ولهذه الطرافة دلالة طبقية تتضح إذا نحن ابتدأنا من حيث يجب الابتداء، أي من التفكير في عبارات الموضوع نفسها لاستجلاء منطق الفكر الذي يطرح الموضوع، أو قل لاستجلاء بنية الفكر التي هي ولَّدت الشكل المحدّد من طرح الموضوع.

لقد صيغ الموضوع المطروح على التفكير بالشكل التالي: «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي». إن الأزمة كما تحددها صياغة الموضوع هي أزمة تطور. معنى هذا أن الحركة التاريخية تصطدم في مسارها بعقبة تحول دون استمرارها أو تعوق مسارها الطبيعي. وإذا دققنا النظر في عبارة «الأزمة»، رأينا أن التناقض في الحركة التي هي فيه شكل وجوده، هو في «الأزمة» عائق للحركة بدلاً من أن يكون دافعاً لها. فالموضوع، إذن، هو تحديد هذا التناقض العائق للحركة التاريخية. وتحديد التناقض يكون بتحديد طرفيه، ولا بد من أن يكون أحد هذين الطرفين هو العائق. فما هو العائق هذا؟ لن نستبق البحث لنتعرف على ما كان العائق في نظر المؤتـمِرين، لأن هدفنا الآن هو هدف منهجي بحت نريد من الوصول إليه أن نظهر للقارىء كيف أن شكل طرح الموضوع يحدد بالضرورة سياقاً معيناً من التفكير، أي طريقاً معيناً للفكر، إنْ قبل الفكر السير فيه، وصل بالضرورة إلى جواب معين يتضمنه السؤال نفسه. وهذا ما حدث بالفعل، إذ سار الفكر، في ندوة الكويت، في طريق السؤال إلى جوابه. فلنتابع سياقه خطوة خطوة، ولنتساءل عن معنى كلمة «التطور».

التطور، بمعناه اللفظي الدقيق، هو حركة الانتقال من طور إلى طور. وهنا يصح لنا أن نطرح عدة أسئلة: ما الذي يحدد

حركة الانتقال هذه، أو كيف نتعرف على أطوار هذه الحركة، وفي أي إطار تتم، وما الذي ينتقل في هذه الحركة إلخ؟. قد يعترض القارىء على أسئلتنا هذه فيجد فيها مبالغة منا في تعقيد الأمور، لأن القضية واضحة بالنسبة إليه: فهي قضية المجتمعات أو البنيات الاجتماعية العربية المعاصرة في حركة انتقالها من طور إلى آخر. ونحن مع القارىء في اعتراضه هذا لو كانت القضية عند المؤتمرين بهذا الوضوح. وللتدليل على هذا القول، نطلب من القارىء أن يسير معنا، بقليل من الصبر، في سياق تفكيرنا كي نرى معاً المنحى الذي كان يمكن أن يأخذه التحليل لو كان الموضوع مركَّزاً، في صياغته بالذات، على الحركة التاريخية للبنيات الاجتماعية العربية. إن افتراضنا هذا يقود إلى صياغة الموضوع بالشكل التالي، مثلاً: «أزمة تطور البنيات الاجتماعية العربية». هنا، أول مشكلة تظهر هي تحديد البنية الاجتماعية. ومن غير الدخول بتفاصيل هذا التحديد، يمكن القول إن التحليل يقود بالضرورة إلى رؤية تعقُّد هذه البنية من حيث هي كلٌّ تترابط فيه مستويات بنيوية عديدة: اقتصادية، سياسية، إيديولوجية. وتحديد هذا الترابط يقود إلى التركيز على بنية علاقات الإنتاج من حيث هي القاعدة المادية الاقتصادية للبنية الاجتماعية. وهذا بدوره يقود بالضرورة إلى تحديد نمط الإنتاج المسيطر الذي تنتمي إليه هذه البنية الاجتماعية، لأن حركتها التاريخية لا يمكن أن تتكشف إلا في ضوء الحركة الداخلية الخاصة بهذا النمط من الإنتاج الذي تنتمي إليه في وجودها المعاصر. فالتكلم على تطور البنية الاجتماعية يستلزم بالضرورة تحديد الطور الذي يمر به نمط الإنتاج المسيطر فيها، لأن تقسيم الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية إلى أطوار يتم، بكل دقة علمية، قياساً على حركة نمط

الإنتاج هذا، بمعنى أن أطوار البنية الاجتماعية هي، في نهاية التحليل، أطوار أنماط الإنتاج نفسها. فالقول بوجود أزمة في تطور البنية الاجتماعية يعني، بكل دقة، أن شيئاً ما يعوق انتقال هذه البنية من طور إلى آخر داخل نمط معين من الإنتاج، أو من نمط إنتاج إلى آخر. وهذا يقود بدوره إلى تركيز التحليل على قضية الانتقال هذه، مما يقود بدوره إلى البحث في حركة الصراعات الطبقية في البنيات الاجتماعية العربية، لأن حركة الانتقال تتحقق بحركة الصراعات الطبقية. هنا يأخذ الموضوع شكلاً ملموساً أكثر، لأن السير في تحليله يستلزم تحديد الطبقة أو الطبقات المسيطرة، وبالمقابل، تحديد التحالف الطبقي الثوري. في هذا الضوء يتضح معنى «أزمة التطور»، وتتضح طبيعة العائق الذي تصطدم به حركة الانتقال هذه. فالتناقض في الأزمة تناقض طبقي، والعائق عائق طبقي، وحركة الانتقال التي بها تجد الأزمة حلاً لها، حركة صراع طبقي ضد طبقة مسيطرة أو تحالف طبقي مسيطر. وهنا، قد تختلف الآراء حول طبيعة هذه الطبقة أو حول طبيعة التحالف الطبقي الثوري، وقد تختلف الآراء حول طبيعة أزمة التطور، في هذا المنظار بالذات، هل هي أزمة انتقال من طور إلى طور داخل نمط الإنتاج القائم، مثلاً داخل نمط الإنتاج الرأسمالي المسيطر في البنيات الاجتماعية العربية، أو أزمة انتقال من نمط إنتاج إلى آخر، مثلاً، من نمط الإنتاج الرأسمالي إلى نمط الإنتاج الاشتراكي داخل حركة التحرر الوطني. لكن، مهما اختلفت الآراء حول هذه القضية أو تلك، يظل التحليل سائراً في خطه العلمي من حيث هو تحليل طبقي لحركة الصراعات الطبقية ولأزمات هذه الحركة. ولا يهمنا الآن القيام بتحليل آخر موازٍ للتحليلات التي قام بها أصحاب الفكر في ندوة الكويت. إنما

يهمنا قبل كل شيء أن نظهر للقارىء أن المشكلات التي أشرنا إليها سابقاً قد طمست منذ البدء بالشكل الذي طرح فيه الموضوع على المؤتمرين فقبلوا به. فلنتابع إذن تفسيرنا لعبارات الموضوع كي نبيِّن منطقه التضليلي وما يقود إليه من طمس للمشكلات الحقيقية.

التضليل حاضر منذ البدء في هذه العبارات بالذات: «أزمة التطور الحضاري». فكلمة «الحضارة» هنا في الظاهر بريئة، إنما هي في الحقيقة مركز العلّة ـ إن جاز التعبير ـ لأن بها يتم، بشكل خفي، انزلاق الفكر من صعيد التحليل العلمي إلى صعيد التضليل الإيديولوجي. ولقد ساعد انتفاخ كلمة «الحضارة» أو صفة «الحضاري» على تحقيق هذا الانزلاق بخفة، لأن انتفاخ الكلمة يكسب الفكر جدية هو بحاجة إليها لإخفاء طابعه الإيديولوجي. لنكن واضحين حول هذه النقطة، ولندفع كل التباس: ليس لنا مأخذ على مفهوم «الحضارة» بحد ذاته، ولسنا ننفي عنه طابع العلمية، بشرط أن يتحدد في البدء هذا الطابع بكل دقة. إنما المأخذ على استخدام معين يجعله يلعب دوراً رئيسياً في طمس المشكلة التي يراد معالجتها.

ما المقصود «بأزمة التطور الحضاري»؟ إذا نظرنا إلى السؤال من زاوية نظر الفكر الذي سيطر على ندوة الكويت وجدنا أنفسنا مرغمين على الدخول في تكهنات عدة تلعب كلها دوراً واحداً هو الابتعاد عن طرح المشكلة الحقيقية بطرح مشكلة أخرى تطمسها. ربما كان المقصود من السؤال هو أن المشكلة تكمن في انتقال «الوطن العربي» إلى «طور الحضارة»، بمعنى أن «الوطن العربي»، أو «الإنسان العربي»، أو «العرب» بشكل عام، لا يزالون إلى الآن في طور «ما قبل الحضارة». فإذا كان هذا هكذا، انحصر التاريخ

بعامة في طورين: ما قبل الحضارة ـ وإليه ينتمي تاريخ العرب ـ، والحضارة ـ وإليه لم ينتقل العرب بعد ـ وهنا تكمن الأزمة. بهذا، تنحصر الحضارة، من حيث هي حضارة، في شكلها المعاصر المسيطر. وغني عن القول إن شكلها هذا هو، ضمنياً، شكلها الغربي، أي بتعبيرنا نحن، الرأسمالي الإمبريالي. وإما أن يكون المقصود شيئاً آخر هو أن المشكلة ليست في انتقال «العرب» من طور ما قبل الحضارة إلى طور الحضارة، بل في انتقال «الحضارة العربية» من شكلها السابق إلى شكل حاضر لم تصل إليه بعد، هو شكل «الحضارة المعاصرة»، الذي ليس لها، والذي عليها أن تكتسبه. وربما كان المقصود أن «الحضارة العربية» تعاني من أزمة تطور فيها، بمعنى أن عليها أن تجد حلاً لأزمتها هذه دون الانتقال إلى شكل ليس منها، بل بالسير في خطها نفسه إلى شكل حاضر هو واحد، لأن «الحضارة» واحدة من حيث هي «حضارة إنسانية» سائرة في خط صاعد مستمر. فإذا كان هذا هكذا، انحصرت المشكلة في أن «أزمة الحضارة العربية» تكمن في ضرورة اللحاق بما وصلت إليه «الحضارة الإنسانية» من «تقدم»، وحيث وصلت إليه، أي في البلد الذي وصلت فيه إلى هذا «التقدم» المستمر.

ومهما يكن من أمر هذه التكهنات أو التأويلات، فإنها تصب كلها في مركز واحد هو أن الأزمة «أزمة حضارة»، وأن التي هي في أزمة هي «الحضارة العربية». وأزمة هذه الحضارة هي «أزمة تطور»، أي عدم قدرتها على الوصول إلى ما وصلت إليه «الحضارة الإنسانية» من «تقدم». لقد كانت زاهرة، ثم دخلت في طور انحطاط طويل لم تخرج منه بعد. فلماذا تخلّفت عن سير الحضارة، وكيف الوصول إلى «التقدم»؟ وهل ستحافظ على

«أصالتها العربية» في سيرها إلى «الحداثة»؟ هكذا يخطط الفكر للفكر بسؤال يُلزمه استخراج الجواب الذي يتضمن، فيتولَّد الوهم بأن الفكر حر في تحركه، ولا تحرر إلا بنقد للسؤال يفضح الطابع الإيديولوجي الطبقي للفكر الذي يضع السؤال وجوابه. لقد تحدد سير البحث في القضية التي كان على الفكر العربي الحاضر في ندوة الكويت أن يعالجها، قبل البدء بالبحث، فمجرد الإقرار بأن الأزمة التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية القائمة هي أزمة الحضارة العربية، يفرض على الفكر اتباع منهج يبتعد فيه عن معالجة الأزمة الفعلية من حيث هي أزمة هذه المجتمعات في بنياتها القائمة، ليسير في اتجاه آخر هو اتجاه البحث عن أسباب هذه الأزمة في بنية الحضارة العربية نفسها، فيرتدّ بهذا إلى الماضي للبحث عن أسباب علَّة الحاضر، مستنداً في ارتداده هذا إلى منطق ضمني يقيم التماثل بين الحاضر والماضي، إذ الاثنان من جوهر واحد ثابت ـ وإن تغيّر في مظاهره ـ هو «الحضارة العربية». لذا، كان طبيعياً البحث عن «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري»، (وهذا هو موضوع بحث الدكتور شاكر مصطفى مثلاً)، وكان طبيعياً أيضاً، في ضوء هذا المنطق، تفريع البحث إلى ميادين عدة، يتركز فيها البحث مثلاً على «الأبعاد الحضارية» «للتخلف السياسي» أو الفكري أو الديني أو الأخلاقي، إلى غير ذلك من أبحاث الندوة. بما أن العلة «حضارية» ـ وليست اجتماعية تاريخية محددة ـ فهي إذن متأصلة في بنية «الإنسان العربي» أي في جوهره، ولا بد من الرجوع إلى الأصل لتلمُّس الداء. ولئن بَعُدَ الأصل في التاريخ قروناً، فهو دوماً واحد مستمر في تماثله حتى الحاضر لأنه جوهر الحاضر. والغريب في أمر هذا المنهج الذي سار فيه الفكر في أبحاث ندوة

الكويت أنه يتضمن فهماً معيناً لحركة التاريخ تنعدم فيه تقطعات هذه الحركة وقفزاتها البنيوية فتظهر في شكل حركة يتولَّد فيها الحاضر من الماضي بعملية استمرار للماضي، لا بعملية قطع معه، لأن الحاضر موجود في الماضي نفسه، (أو قل إنه ليس سوى ما وصل إليه الماضي في حركة استمراره التاريخية). هذا الفهم المعين لحركة التاريخ سنراه مثلاً في بحث شاكر مصطفى، وسنراه أيضاً في مفهوم «الاستمرارية التاريخية» عند أنور عبد الملك. بل سنراه أيضاً يتحكم ببحث فؤاد زكريا، برغم ما في هذا البحث من محاولة لإظهار العلاقة بين الحاضر والماضي في شكل علاقة «جدلية» يتولَّد فيها الحاضر بعملية تجاوز الماضي لذاته، أي بحركة من التجاوز الذاتي يصير فيها الماضي حاضراً. هذه الحركة الهيجلية هي التي تسمح بقراءة الحاضر في الماضي، وما قراءة الحاضر هذه سوى استقراء الماضي لذاته. بهذه اللعبة الذهنية، تمكَّن الفكر في ندوة الكويت من أن يظهر أبحاثه في شكل معالجة علمية للواقع الحاضر لبنياتنا الاجتماعية العربية، لكن الحقيقة هي أن هذا الواقع قد فلت منه، لأنه بالذات حاول أن يقرأه في الماضي بدلاً من أن يقرأه في ذاته، أي في علاقة القطع التي تربطه بالماضي. إن الحاضر هو الذي يملك مفتاح الماضي، وليس العكس، على حد تعبير ماركس، لأن حركة التاريخ ليست استمراراً أو تواصلاً وتتابعاً، بل هي حركة تقطُّع تترابط فيها أنماط الإنتاج في قفزاتها البنيوية من نمط إلى آخر بشكل يستحيل فيه قراءة نمط الإنتاج الرأسمالي مثلاً في بنية نمط الإنتاج الإقطاعي أو الاستبدادي أو انطلاقاً منها. إن العلاقة بين هذين النمطين من الإنتاج في الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية ليست علاقة استمرارية يتولد فيها الأول تدريجياً من الثاني وبحركة

الثاني، بل هي علاقة قطع بنيوي، بمعنى أن بين الاثنين اختلافاً بنيوياً هو الاختلاف القائم بين بنية علاقات الإنتاج الرأسمالية، وما يقوم عليها من بناء فوقي (كالدولة وأجهزتها ومختلف الأشكال الإيديولوجية للوعي الاجتماعي، من فن وفلسفة ودين وأخلاق وقيم وعادات وتربية إلخ. . .)، وبين بنية علاقات الإنتاج الإقطاعية مثلاً أو الاستبدادية، وما يقوم عليها أيضاً من بناء فوقي يتلاءم معها ولا يفهم إلا في علاقة تلاؤمه البنيوية بها. إن فهم تطور بنية علاقات الإنتاج الرأسمالية مثلاً في البلدان العربية في الوقت الحاضر، وفهم أزمات هذا التطور يستلزم بالضرورة الانطلاق بالتحليل من هذه البنية بالذات في شكل وجودها القائم في كل من البلدان العربية. وقد يقود التحليل إلى ضرورة الكشف عن تاريخ تكوُّن هذه البنية، إلا أن هذا التاريخ، من حيث هو تاريخ تكوُّن علاقات الإنتاج الرأسمالية في البلدان العربية، لا يبدأ مع ظهور الإسلام مثلاً، أو مع الجاهلية، أو مع بدء العصر العباسي أو الأموي أو الأندلسي أو عصر الانحطاط إلخ. . .، بل هو يبدأ مع بدء التغلغل الإمبريالي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إن المؤتمرين جميعهم يعلمون أن نمط الإنتاج المسيطر في البلدان العربية هو نمط الإنتاج الرأسمالي ـ أو شكل تاريخي محدد منه هو الشكل الكولونيالي ـ ويعلمون أيضاً أن الرأسمالية في أوروبا ترسخت أسسها في القرن التاسع عشر أو في نهاية القرن الثامن عشر. فالرجوع في التاريخ إلى الجاهلية أو الإسلام، أو قل إلى ما قبل بدء تكوُّن العلاقات الرأسمالية في أوروبا الغربية نفسها، ليس ضرورياً لفهم تاريخ تكون البنيات الاجتماعية العربية القائمة حالياً، من حيث هو تاريخ تكون علاقات الإنتاج الرأسمالية فيها. فلماذا إذن الرجوع بالمجتمعات

العربية في حاضرها إلى هذا التاريخ البعيد الذي يفصلها عنه زمان عدة أنماط من الإنتاج، لفهمها في حاضرها بالذات؟ لا شك في أن أشكالاً من الإنتاج سابقة على الإنتاج الرأسمالي لا تزال حاضرة في حاضر البنيات الاجتماعية العربية. إنما هذا لا يبرر على الإطلاق اتباع منهج الرجوع هذا في محاولة فهم الحاضر، بل إن استمرار تلك الأشكال السابقة من الإنتاج لا يمكن فهمها بذاتها أو بإرجاعها إلى ما كانت عليه سابقاً حين كانت مسيطرة، ففهمها في حضورها الآن في المجتمعات العربية ليس ممكناً إلا في علاقتها ببنية علاقات الإنتاج الرأسمالية في هذه المجتمعات. إن الحاضر مفتاح الماضي وليس العكس، والانطلاق، في فهم الحاضر، من بنية الحاضر نفسه يتضمن فهماً معيناً لحركة التاريخ تتقطع فيه الحركة هذه قياساً على حركة أنماط الإنتاج نفسها، وهو، لهذا، يتضمن أيضاً منهجاً من التحليل يستلزم، في محاولة فهم الواقع الاجتماعي في حاضره وفي تطوره، تحديد بنية علاقات الإنتاج فيه، لأن تطور هذا الواقع يتحدد بالضرورة بتطور هذه البنية بالذات. فإن مرَّ هذا التطور بأزمة، وجب تحديد هذه الأزمة على أنها **أزمة هذا الإنتاج المسيطر** في هذا الواقع الاجتماعي. وهي بالتالي **أزمة الطبقة المسيطرة** فيه، أي **أزمة سيطرتها الطبقية**.

إذن، بين منهج من التحليل يقود إلى إظهار أزمة التطور التاريخي للواقع الاجتماعي في شكلها الحقيقي كأزمة خاصة بالطبقة المسيطرة، ومنهج من التحليل يقود إلى إخفاء هذه الأزمة بإظهارها في شكل أزمة عامة هي أزمة حضارة، نقول إن بين المنهجين اختلافاً هو الاختلاف القائم بين زاويتين من النظر طبقيتين: زاوية نظر الطبقة المسيطرة وزاوية نظر الطبقة الثورية

النقيض، وهو الاختلاف القائم بين زاوية نظر إيديولوجية وزاوية نظر علمية. فالأولى إيديولوجية، لأن من مصلحة الطبقة المسيطرة أن تخفي أزمتها وأن تتبرأ من مسؤوليتها الطبقية في وصول الواقع الاجتماعي بتطوره إلى أزمة. والثانية علمية لا تتناقض مع زاوية نظر الطبقة الثورية النقيض، لأن من مصلحة هذه الطبقة أن تكشف الحقيقة الفعلية لأزمة التطور الاجتماعي. إن إظهار أزمة الحركة التاريخية للبنيات الاجتماعية العربية في شكل «أزمة الحضارة العربية» هو إخفاء لحقيقة هذه الأزمة من حيث هي أزمة البرجوازيات العربية المسيطرة في قيادتها حركة التحرر الوطني. هنا يكمن التضليل الإيديولوجي في استخدام عبارة «الحضارة»، في هذا الدور الذي تلعبه في نقل القضية من صعيد التحليل الطبقي للحركة التاريخية للبنية الاجتماعية، إلى صعيد التحليل الجوهري، أي الغيبي، لما يمكن تسميته بقدر الحضارة العربية. وقولنا هذا ليس معناه أن التحليل الطبقي كان غائباً عن أبحاث ندوة الكويت، بل كان، بالعكس تماماً، حاضراً فيها، إنما من زاوية نظر البرجوازيات العربية المسيطرة. فالميزة الأساسية للتحليل الطبقي البرجوازي هي إظهار الأشياء بمظهر بريء تجريدي تنتفي فيه علاقتها بحركة الصراعات الطبقية الخاصة بكل بنية اجتماعية محددة.

قلنا إن منطق الفكر الذي تحكّم بأبحاث المؤتمرين حدد الأزمة بكونها أزمة الحضارة العربية. وأزمة هذه الحضارة، في ضوء ذاك المنطق، تكمن في علاقة ماضيها بحاضرها، أو قل في علاقة الماضي بالحاضر فيها. من هنا أتى تحديدها كأزمة تطور، أي كأزمة انتقال من الماضي إلى الحاضر. بل ربما كان الأصح القول: انتقال الماضي إلى الحاضر. هذه العلاقة كانت مركز

الأبحاث كلها. ظهرت بمظهرين هما في الحقيقة مظهر واحد من حركة جوهر واحد: التقدم والتخلف ـ الأصالة والحداثة. وما الزمان، أي التاريخ سوى حركة هذا الجوهر الذي هو الحضارة العربية. العلاقة في هذه الحركة بسيطة لأنها تنحصر في علاقة الذات بالذات، من حيث هي علاقة زمانية بين ماضي الجوهر وحاضره، أو في علاقة الذات بالغير، من حيث هي علاقة مكانية بين حاضر الجوهر أو الذات وحاضر الغير. المأساة في حركة العلاقة الزمانية موجودة إن رفض، أو صعب على الذات أن يتجاوز ما كانه إلى ما عليه أن يكون في ذاته وبذاته، فإن قبل بتجاوزه لذاته وبذاته انتفت المأساة. وهي في حركة العلاقة المكانية موجودة إن كان انتقال الذات إلى حاضره انتقالاً إلى حاضر الغير كغير، أي فقداناً للذات ولتماثله بذاته. أما إذا كان انتقاله إلى حاضر الغير انتقالاً إلى حاضره نفسه، أي إذا كانت العلاقة بين حاضر الغير وحاضر الذات علاقة تماثل، فإن المأساة حينئذ تنتفي.

هذا هو المنطق المثالي الغيبي الذي يحرّك أبحاث المؤتمرين. فليس من الغريب أن نجد في بعض هذه الأبحاث عطر الجدلية الهيجلية متفشياً بشكل فاضح، وهذا ما سنراه في حينه.

الفصل الثاني

في نقض مشكليّة «التخلّف والتقدّم»:
منطق الوضعية في خدمة البرجوازية

1 ـ المقياس والنموذج.

العلاقة، في سير الحضارة العربية، بين الماضي والحاضر، علاقة بين التخلف والتقدم. هكذا يطرح الدكتور زكي نجيب محمود قضية الواقع الاجتماعي التاريخي في العالم العربي. ومنطق الفكر عند هذا الكاتب واضح حتى البساطة. إنه منطق الفكر الوضعي، بل التجريبي. فحركة التاريخ عنده حركة خطية مستمرة واحدة في سيرها الصاعد أو المتقدم. لذا كان مقياس الحضارة مقياساً كمياً. فلئن أردنا أن نقيِّم الحضارة العربية، أي أن نقيسها ونتعرَّف على المستوى الحاضر الذي وصلت إليه في سيرها التطوري، وجب علينا أن نقيسها على ما وصلت إليه الحضارة بشكل عام من تطور في البلدان الأخرى، أي أن نقيسها على الدرجة التي وصلت إليها الحضارة في هذه البلدان. فالحضارة واحدة وسيرها مستمر نحو الصعود، والاختلاف القائم بين المجتمعات في تطورها التاريخي أو الحضاري هو اختلاف

في النسبة الكمية لما قطعه كل مجتمع من طريق أو مسافة من هذا الخط الزماني الواحد للحضارة. لذا كانت القضية مجرد قضية تخلُّف أو تقدُّم بالمعنى الكمّي للكلمة. فمن الطبيعي إذن، في ضوء هذا المنطق البسيط، أن يكون المجتمع الأكثر تقدماً، أي الذي قطع المسافة الأكبر في السير الحضاري الواحد، نموذجاً أو مثالاً أعلى يتبعه المجتمع المتخلف عنه في سيره الحضاري. بهذا تسهل كثيراً معالجة الواقع الاجتماعي الحاضر في العالم العربي، لأنها تنحصر في الرد على هذه الأسئلة:

1 ـ هل الحضارة العربية متخلفة عمّا وصلت إليه الحضارة في البلدان الأخرى؟

الجواب: نعم.

2 ـ أين وصلت الحضارة في سيرها إلى درجتها الأكثر تقدماً؟

الجواب: في أوروبا الغربية وأميركا.

3 ـ كيف تتجاوز الحضارة العربية تخلفها؟

الجواب: باتباعها نموذج أوروبا الغربية وأميركا.

ملاحظة: هذا النموذج كامل.

هل في هذا العرض لمنطق الفكر عند الدكتور محمود تشويه له؟ السؤال هذا نحن نطرحه ونجيب عليه بالنفي القاطع. ولئن أراد القارىء أن يقتنع بما نقول، فليسمح لنا إذن بأن نحلل، مع شيء من التفصيل، ذلك المنطق الوضعي.

2 ـ عجز المنطق الوضعي عن تحديد مفهوم «الحضارة».

يبدأ الدكتور محمود تحليله بمحاولة منه لتحديد معنى «الحضارة»، لأنه يتوخى الدقة العلمية في استخدام المفاهيم. والبحث عن الدقة هذه شيء ضروري لعملية التفكير. لكن الكاتب، للأسف، يبتعد منذ البدء عن الدقة العلمية في تحديده مفهوم «الحضارة»، لأنه بدلاً من أن يقدِّم لنا تحديداً لهذا المفهوم، انزلق بفكره نحو البحث عن «الصفة» الملازمة لوجود كل حضارة. وتحديد الشيء ليس تحديداً لصفة ـ وإن كانت أساسية أو ملازمة له ـ من صفاته، بل هو تبيان الشيء بما هو بذاته وفي ذاته. فذلك الانزلاق بالفكر إذن من البحث عن تحديد الحضارة إلى البحث عن صفة لها، ليس من الدقة العلمية بشيء، لا سيما أن الكاتب المذكور ينزلق هنا أيضاً بفكره انزلاقاً آخر بوضعه «ما يتفق عليه الناس» مقياساً للدقة العلمية. ففي بحثه عن تحديد تلك الصفة التي بها يريد تحديد الحضارة لا يجد سوى «ما يتفق عليه الناس» مقياساً لعلميّة تحديده وعلميّة تلك الصفة. في ضوء هذا المنطق الوضعي يجب القول إن الأرض، مثلاً، كانت بالفعل ثابتة أو مسطحة حين كان الناس متفقين على هذا القول، بل إنها كانت ثابتة ومسطّحة بحكم هذا الاتفاق نفسه!.

لكن، إذا تركنا جانباً هذا الوجه الشكلي من المنطق الوضعي عند الدكتور محمود وأتينا إلى ما هو فيه أهم من ذلك، تساءلنا ما هو المعنى الفعلي لهذه المقولة ـ المقياس: «ما يتفق عليه

الناس»؟ هنا أيضاً نجد أن هذا «الاتفاق» هو الشكل البريء المحايد الذي تظهر فيه إيديولوجية الطبقة المسيطرة. «ما يتّفق عليه الناس» هو الرأي السائد ـ بالمعنى الذي يعطيه أفلاطون لكلمة «الرأي»، أي ما هو غير المعرفة، أو نقيضها ـ في بنية اجتماعية محددة وفي شروط تاريخية محددة. ولا سيادة لهذا الرأي إلا بسيادة الفكر الذي ينتجه. وما الفكر هذا، من حيث هو الفكر السائد، سوى إيديولوجية الطبقة المسيطرة التي تظهر بمظهر الفكر المجرد عن أي صراع طبقي في البنية الاجتماعية، والمجرد من أي طابع إيديولوجي طبقي محدد، وبالتالي بمظهر الفكر العام، أو «الرأي العام»، أو «ما يتفق عليه الناس».

لكن الدكتور محمود، والحق يقال، كان الوحيد، من بين المؤتمرين جميعهم، الذي حاول أن يحدِّد مفهوم الحضارة. ولئن انزلق بفكره عن البحث عن هذا التحديد، فله تبقى فضيلة المحاولة. وهنا، لا بد لنا من فتح قوسين لإعطاء ملاحظة سريعة عن هذا المفهوم الذي لم يفكره المؤتمرون في أبحاثهم حول الحضارة العربية وأزمتها. ومن غريب الأمر أن تدور الأبحاث حول هذه الحضارة دون تحديد لما هي الحضارة في ذاتها. لو قام المؤتمرون بمحاولة الدكتور محمود، دون أن ينزلقوا انزلاقه، ربما قادهم البحث إلى ما غاب عنهم من تحليل علمي لواقع حركة التحرر الوطني في العالم العربي، أي لواقع الحركة التاريخية المعاصرة للبنيات الاجتماعية العربية[1]. فالحضارة بشكل

---

(1) في العدد الأخير من مجلة الآداب ـ حزيران 1974 ـ يناقش الدكتور الطيب تيزيني هذا البحث نفسه للدكتور محمود، وهو يناقشه من موقع المادية التاريخية، أي في ضوء الفكر الماركسي. فمن الطبيعي إذن أن نتفق معه في كثير من الأفكار التي وردت في مناقشته. لكننا نختلف معه في أمر أساسي هو أنه ينظر إلى علاقة الانتاج ـ في رده لها إلى علاقة

عام، تبدأ في التاريخ مع الانتقال إلى المجتمع الطبقي، ثم مع ظهور الدولة كأداة سيطرة طبقية في يد الطبقة المسيطرة. فالحضارة إذن، من حيث هي مجموع النتاجات الاجتماعية، المادية والفكرية، مرتبطة بالضرورة، في تطورها التاريخي، بتطور المجتمع الطبقي. ولها، في كل مجتمع، الشكل الطبقي التاريخي الذي هو للبنية الطبقية الخاصة بهذا المجتمع. فأطوارها إذن هي مختلف أشكالها التاريخية التي تحددها حركة ترابط أنماط الإنتاج في هذا المجتمع. معنى هذا أن الشكل التاريخي الذي تأخذه الحضارة في مجتمع معين، هو الشكل التاريخي الذي تحدده لها طبيعة البنية الطبقية الخاصة بهذا المجتمع، أي أن للحضارة طابعاً طبقياً هو الطابع الطبقي الخاص بالإنتاج المسيطر في البنية الاجتماعية. فما تنتجه البنية هذه، مادياً وفكرياً، لا تنتجه بشكل عام، بل بشكل تاريخي محدَّد بعلاقات الإنتاج فيها. لذا يمكن التكلم على حضارة إقطاعية أو رأسمالية أو اشتراكية، أي على أشكال محددة من الإنتاج الاجتماعي في إطار علاقات محددة من الإنتاج تختلف باختلاف نمط الإنتاج. فليس من الممكن إذن فصل ما ينتجه البشر، في مجتمع معين وفي زمن معين، عن الشكل الذي به ينتجون ما ينتجون وعن بنية علاقات الإنتاج التي في إطارها تتم عملية إنتاجهم الاجتماعي.

بين الذات والموضوع ـ بمنظار هيجلي أكثر منه ماركسي. وهو، في النظر إلى تلك العلاقة، يعتمد **مخطوطات 1844**، حيث يسيطر الفكر الهيجلي في فكر ماركس، ولا يعتمد كتاب **رأس المال**، حيث يقطع ماركس جذرياً كل علاقة معرفية كانت تربطه بالفكر الهيجلي. فيؤسس بذلك علماً مادياً هو علم التاريخ، منه يجب الانطلاق في اعتماد الماركسية منهجاً للتفكير، لا مما هو، في كتابات ماركس، ما قبل العلم الماركسي.

قد يكون في طلبنا من المؤتمرين الرجوع إلى إنجلز لتحديد مفهوم الحضارة بعض المبالغة أو التحيُّز، فهم يرفضون الاحتكام إلى أحد مؤسسي الفكر العلمي المعاصر. لكنهم كان بإمكانهم، على الأقل، الرجوع إلى ابن خلدون، وهو من أبرز الوجوه الفكرية في الحضارة العربية. لو رجعوا إليه لرأوا مثلاً أن كلمة الحضارة مشتقة من كلمة الحضر، وأن الحضارة، من حيث هي نمط من الحياة الاجتماعية، تبدأ مع الانتقال من البداوة إلى العيش الحضري، أي مع الانتقال من المجتمع القبلي إلى المجتمع الطبقي مع ما يتبع ذلك من استقرار وتوزيع للنشاطات الاجتماعية وتقسيم للعمل... وظهور للدولة. هنا كان بإمكانهم أن يفكروا العلاقة بين ابن خلدون وإنجلز مثلاً، أو أن يروا إلى فكر ابن خلدون في ضوء الفكر الماركسي اللينيني. ولئن رفضوا أن يفكروا العلاقة هذه، فبوسعهم أن يقرأوا هذا النص لابن خلدون:

«... حقيقة التأريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلُّبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال».

إن فهم هذا المقطع وحده يستلزم بالفعل وقفة طويلة لما فيه من دقة علمية وكثافة تفكير وعمق في التحليل قلما نجدها في الفكر الاجتماعي المعاصر. لكننا لن نأخذ من هذا النص إلاّ ما له علاقة مباشرة بسياق بحثنا. وأول ما نقوله هو أن التحديد فيه، على نقيض ما هو عليه عند الدكتور محمود، ليس لصفة ما يراد

تحديده بل لما يراد تحديده، أي للتأريخ في ذاته وللاجتماع الإنساني في ذاته. ثم إن الذين نقلوا المقدمة إلى الفرنسية لم يجدوا لكلمة «العمران» من مرادف في الفرنسية سوى كلمة Civilisation، وهي الكلمة التي نقلناها إلى العربية بكلمة «الحضارة». وهنا نقول بصراحة إن الوصول إلى التحديد العلمي لمفهوم الحضارة يمرّ بالتفكير في كلمة «العمران»، لا بالتفكير في الكلمة المنقولة عن الفرنسية أو الإنجليزية، أي في كلمة «الحضارة». وواضح جداً أن الفكر في ندوة الكويت كان يرجع، في فهمه الضمني للحضارة، إلى هذه الكلمة المنقولة، أي إلى مفهومها البرجوازي، لا إلى مفهوم «العمران» فانحصرت عنده الحضارة، أو كادت تنحصر في وجهها الفكري البحت، وبالتالي في فهم مثالي لها يحصرها في الإنتاج الروحي. إن الاختلاف بين كلمة الحضارة وكلمة العمران واضح حتى في وقعه اللفظي. فعبارة «عمران العالم» في نص ابن خلدون تضعنا بشكل مباشر وجهاً لوجه مع الجانب المادي للحياة الاجتماعية، بعكس كلمة الحضارة، فإن الجانب المادي هذا لا يظهر إلاّ بتحديد علمي لمفهوم الحضارة. فعمران العالم هو علاقة اجتماعية يتملّك فيها البشر عالمهم بشكل تاريخي محدّد. إنه المرادف المباشر لتملّك العالم بالإنتاج الاجتماعي عند ماركس. هذا الفهم المادي للحضارة نجده عند ابن خلدون ولا نجده في فكر المؤتمرين، ونجده بالذات في مفهوم العمران الذي هو أغنى بكثير، علمياً، من مفهوم «الحضارة». فيا ليت المؤتمرين انطلقوا، في معالجتهم «أزمة الحضارة العربية» من ابن هذه الحضارة نفسها، أي من ابن خلدون، فلو فعلوا ذلك لرأوا أن الملك والدول تنشأ عن أصناف تغلبات البشر بعضهم على بعض، وأن أصناف هذه التغلبات هي

من طبيعة عمران العالم، أي ضرورية فيه، لأنه الاجتماع الإنساني. وما هي أصناف التغلبات هذه إن لم تكن أشكال الصراعات بين البشر؟ ومن منطق الصراعات أن تكون الغلبة لبعض منهم على بعضهم الآخر، أي أن يسيطر هذا البعض على البعض الآخر، وعن هذه السيطرة بالذات ينشأ الملك وتنشأ الدولة. هذا الفهم الخلدوني للتاريخ، أي لعلم التاريخ الذي موضوعه الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، إذا قلناه بلغة العلم المعاصر، وجدنا أنفسنا في الحقل الفكري الماركسي نفسه. ففي ضوء هذا الفكر العلمي بالذات يتكشف الطابع العلمي لفكر ابن خلدون، والفكر العلمي كان غائباً في ندوة الكويت، فغاب عن الفكر الحاضر فيها الأساس المادي للمشكلة، وهو بنية علاقات الإنتاج في المجتمعات العربية، فانفلتت «الحضارة العربية» وانفلتت أزمتها من هذا الأساس المادي لوجودها التاريخي المحدد في حركة التحرر الوطني.

3 ـ في نقض «العقل» الوضعي.

وهنا نقفل القوسين لنعود إلى تلك «الصفة» التي كان الدكتور محمود يبحث عنها. لقد انتقى نماذج أربعة من الحضارات هي: أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، وبغداد في عهد المأمون في القرن التاسع، وفلورنسة في القرن الخامس عشر، وباريس في عصر التنوير في القرن الثامن عشر، فرأى أن «الاحتكام إلى العقل في قبول ما يقبله الناس وفي رفض ما يرفضونه» هو القاسم المشترك بينها. فهو إذن الصفة المنشودة التي بها تكون الحضارة حضارة. هذه العقلانية هي الصفة الملازمة لكل حضارة مهما اختلف لونها.

لنتوقف الآن قليلاً عند هذا التحديد كي نرى ما قد يكون فيه من تناقض منطقي، بغض النظر، مؤقتاً، عن مدى صحته أو دقته العلمية. إن الدكتور محمود، بانتقائه نماذج أربعة من الحضارات، من عصور تاريخية مختلفة، يقر ضمناً بوجود اختلاف بينها. والاختلاف هذا هو اختلاف الشكل منها باختلاف الوجود التاريخي لكل منها، أي باختلاف الشروط التاريخية الاجتماعية المحددة التي هي منها «الشكل الحضاري». لكن اختلاف الشكل هذا من حضارة إلى أخرى لا بد من أن يستتبع اختلاف الشكل من وجود الصفة نفسها التي بها تحددت الحضارة كحضارة. معنى هذا أن «العقلانية» نفسها، من حيث هي الصفة الملازمة للحضارة، لها أشكال من الوجود التاريخي تختلف باختلاف الشكل التاريخي لكل حضارة. وهذا بالضبط ما ينفيه ضمنياً

الدكتور محمود، فالسياق العام لتفكيره يستند إلى أن «العقلانية» واحدة في مختلف الأشكال التاريخية للحضارة، وفي تناقض منطقي لا بد من استجلاء دلالته. فالحقيقة هي أن هذه «العقلانية» الواحدة المتماثلة بذاتها، برغم وجودها في أشكال تاريخية متخالفة من الحضارة، ليست سوى شكل تاريخي محدد من العقلانية، هو الشكل الخاص «بالحضارة العصرية» التي نجد «نموذجها الكامل في بعض أجواء أوروبا وأميركا»، على حد تعبير الدكتور محمود. هذا يعني أن الكاتب يسقط هذا الشكل التاريخي من العقلانية الخاص ببنية اجتماعية محددة هي البنية الاجتماعية الرأسمالية، على الأشكال التاريخية السابقة عليه الخاصة ببنيات اجتماعية سابقة على الرأسمالية، فيحمله، بهذا الإسقاط له، إلى المطلق، بعملية ذهنية تقيم علاقة من التماثل البنيوي بين هذه الأشكال التاريخية المختلفة من العقلانية. بهذه العملية بالذات يتميز المنطق الوضعي. وهنا تظهر الدلالة الطبقية لهذا المنطق من التفكير: فانتفاء الطابع التاريخي، أي النسبي، من شكل العقلانية الخاص بالبنية الاجتماعية الرأسمالية يجعل من هذا الشكل الخاص مطلقاً، فيظهر ما هو تاريخي ـ أي ما يحمل فيه ضرورة تخطيه ونفيه ـ بمظهر ما هو طبيعي ـ أي ما يحمل فيه ضرورة تأبُّده ـ ويظهر الشكل الطبقي البرجوازي للعقلانية بمظهر العقلانية الإنسانية، أي بما هو طبيعي ملازم للحضارة كحضارة، «مهما اختلف لونها». هنا بالذات يكمن التضليل الإيديولوجي، وفي ضوء هذا المنطق الوضعي، بل التجريبي المثالي، يظهر الواقع الاجتماعي من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة، بالشكل الذي ينتظم فيه بنظام العقل البرجوازي. فالعقل ليس واحداً مطلقاً، بل إن له الشكل التاريخي الذي يتحدد بنظام الطبقة المسيطرة في كل

بنية اجتماعية محددة. ولئن كان هو الذي ينظم ظاهرات هذه البنية في عملية المعرفة وإنتاجها، فإنما هو ينظمها بالشكل الذي يتحدد به بنظام الطبقة المسيطرة في هذه البنية الاجتماعية. هذا بالذات ما لا يظهر إلا من زاوية نظر الطبقة المهيمنة النقيض، ولشكل آخر من العقلانية ـ وبه أيضاً ـ هو نقيض شكل عقلانية الطبقة المسيطرة.

وإذا أتينا الآن إلى تحديد «العقل» عند الدكتور محمود، وجدنا أن العقل هو «ذلك النمط من أنماط السلوك، الذي يتبدى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية إلى هدف أردنا بلوغه». أي أنه «رسم الخطوات الواصلة بين المبدأ المفروض من جهة، والهدف المطلوب من جهة أخرى» وبعبارة أخرى، العقل هو التنظيم الواعي للعلاقة بين الهدف وطريق الوصول إليه، أو بين الغاية والوسيلة.

هذا التحديد يتضمن منطقاً من التفكير ينطلق منه أصلاً، هو أن المجتمع ينتظم، في ظاهراته المختلفة، بالعقل الذي ينظمه، فعقلانيته ـ إن وجدت ـ ليست في بنية موضوعية لها قوانينها التي تتحكم بسيره، إنما هي في حركة الوعي التي تربط ظاهراته غائياً، أو قل في نمط واع من السلوك الاجتماعي فيه تنحصر العلاقة الاجتماعية. بل إن حركة التاريخ نفسها، ليست في نهاية التحليل سوى حركة الوعي هذه كما تتجسد في نمط السلوك، ولا عقلانية للتاريخ سوى هذه العقلانية، أي هذا الشكل الإيديولوجي المحدد من الوعي الاجتماعي، التي تجعل من التاريخ حركة الوعي في وصول الإرادة إلى هدفها.

في هذا التحديد للعقلانية رفض تام لكل عقلانية علمية، سواء في المجتمع أم في التاريخ، لأن فيه رفضاً أساسياً للوجود

الموضوعي للبنية الاجتماعية ولحركتها التاريخية بالذات. فالبنية الاجتماعية تنحصر عند الدكتور محمود في ظاهراتها، أي في ما يظهر منها للبصر والسمع ـ على حد تحديد الدكتور المذكور «للواقع كما هو واقع» ـ أي، بكل دقة، في ما تولده في الوعي الاجتماعي، بمختلف أشكاله الإيديولوجية، من آثار هي آثار حركة الصراعات الطبقية فيها. ليس بالعقل العلمي هذا العقل الذي تتبخر به البنية الاجتماعية في آثارها، فلا يبقى منها غير آثارها، أو قل بالأحرى، غير ما يظهر منها، لا للبصر والسمع بشكل عام، بل لبصر معين وسمع معين، أي بشكل معين من الوعي الاجتماعي هو الشكل الخاص بإيديولوجية الطبقة المسيطرة. فالطبقة المسيطرة، لا سيما في البنية الاجتماعية الرأسمالية، هي التي تريد أن ينتظم المجتمع في بنيته، والتاريخ في حركته، بنظام إرادتها ورغبتها الطبقيتين، فتضع تلك العلاقة المتجسدة في نمط سلوكها الاجتماعي ـ أي في ممارسة صراعها الطبقي، مقياساً عاماً للعقلانية تجد فيه القاسم المشترك لمختلف الأشكال التاريخية للسيطرة الطبقية.

4 ـ التضليل الإيديولوجي البرجوازي في المنطق الوضعي.

حين يتماثل ظاهر الشيء وماهيته يبطل العلم، والعلم باطل في هذه الإيديولوجية البرجوازية التي تتماثل عندها البنية الموضوعية للواقع الاجتماعي التاريخي وظاهر هذا الواقع، أي الشكل الذي فيه يظهر لوعيها الطبقي. ليس المأخذ الرئيسي على منطق التفكير الوضعي عند الدكتور محمود هو في أن يقدّم مقياساً عقلانياً للتقدم يخرج بالحضارة العربية ـ إن هي اتبعته ـ من أزمة تخلُّفها، بل هو في أن يُظهر، بفعل منطقه الوضعي، مقياس البرجوازية الإمبريالية للتقدم بمظهر المقياس العقلاني. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إنه ينظر إلى هذا المقياس البرجوازي، لا في ما صار إليه مع التطور الإمبريالي للرأسمالية، وبفعل هذا التطور، بل في ما كان عليه قبل التطور الإمبريالي، أي في طور صعود الرأسمالية. فهو يصف عصرنا بأنه عصر «تقني بنتامي». وبنتام هو مؤسس التيار النفعي في الإيديولوجية البرجوازية في نهاية القرن الثامن عشر. فالاستشهاد بهذا المفكر البرجوازي يدل، بحد ذاته، على مدى تخلف الفكر الوضعي، في مقاربته واقعنا المعاصر، عن التطور الإمبريالي للإيديولوجية البرجوازية نفسها. ولهذا التخلف أيضاً دلالته الإيديولوجية: إن وضع التطور الإمبريالي للبرجوازية بين قوسين يساعد البرجوازية المسيطرة في مجتمعاتنا العربية على إظهار إيديولوجيتها بمظهر مقبول، أي بمظهر «علمي عقلاني» مثيل بالمظهر الذي كان لإيديولوجية

البرجوازية الأوروبية قبل تطورها الإمبريالي. إن المنطق الطبقي الذي يتضمنه ذلك التخلف الإيديولوجي واضح تماماً، فهو يقوم في أساسه على إقامة علاقة من التماثل بين الوضع التاريخي الراهن للبنيات الاجتماعية العربية، وبالتالي للطبقة البرجوازية المسيطرة فيها، وبين الوضع التاريخي للبنية الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية قبل دخولها في مرحلة تطورها الإمبريالي، أي في طور أزمتها. بإقامة هذه العلاقة من التماثل بين الوضعين التاريخيين، تختفي علاقة التبعية البنيوية التي تربط البنية الاجتماعية العربية، من حيث هي بنية كولونيالية، بالبنية الاجتماعية الرأسمالية في أوروبا الغربية وأميركا، من حيث هي بنية إمبريالية. وباختفاء علاقة التبعية هذه، يختفي الاختلاف البنيوي بين هاتين البنيتين، من حيث أن الأولى تخضع، في تكونها التاريخي وفي تجددها الراهن، أي في تطورها المستقبلي، لسيطرة الثانية. وباختفاء هذه السيطرة الإمبريالية التي تتحكم بتطور البنية الاجتماعية العربية كبنية اجتماعية كولونيالية، تختفي القضية الأساسية التي تواجه تطور هذه البنية في العالم العربي، والتي هي قضية تحررها من السيطرة الإمبريالية، أي من علاقة التبعية البنيوية التي تربطها بالإمبريالية. فإذا فهمنا أن عملية التحرر من هذه السيطرة الإمبريالية هي بالضرورة، أي في حقيقتها العلمية، عملية تحويل ثوري لبنية علاقات الإنتاج الكولونيالية، أي لهذه البنية من علاقات الإنتاج التي تتجدد بالضرورة في إطار تلك العلاقة من التبعية وبتجددها، يسهل علينا حينئذ فهم آلية التضليل في إيديولوجية البرجوازيات العربية، وفي تحليل الفكر الوضعي «لأزمة الحضارة العربية»: فلو طرحت القضية الأساسية، في شكلها الصحيح، كقضية التحرر الوطني من الإمبريالية، لتحددت المهمة الأساسية للشعوب العربية في ضرورة التحويل الثوري لبنية علاقات

الإنتاج الكولونيالية التي، بتجددها المستمر، تتجدد السيطرة الإمبريالية، ويتأبد خضوعنا لهذه السيطرة، ويتأبد بالتالي ما يسمى «بتخلفنا». ولو تحددت المهمة الأساسية لحركة تاريخنا المعاصر بهذا الشكل، لاتضح لنا أن تحققها يمر بالضرورة عبر عملية معقدة من الصراع الطبقي ضد البرجوازيات العربية المسيطرة التي تجد، بالطبع، مصلحتها الطبقية الأساسية في تأمين التحقق الآلي المستمر لعملية تجدد تلك البنية من علاقات الإنتاج الكولونيالية التي، بتجددها، يؤمن لها تأبد سيطرتها الطبقية. وهذا بالضبط ما تهدف إلى إخفائه البرجوازيات العربية المسيطرة لأن في إخفائه ضرورة طبقية لبقائها في موقع السيطرة الطبقية. هنا يظهر دور الفكر البرجوازي في ممارسة التضليل الإيديولوجي: فإقامة تلك العلاقة من التماثل البنيوي بين التطور الراهن لبنياتنا الاجتماعية العربية وتطور البنية الاجتماعية الرأسمالية قبل ظهور الإمبريالية، ـ (أو حتى بشكل عام، مما يوحي بأن الإمبريالية ليست ضرورة في بنية التطور الرأسمالي، بل هي ظاهرة عرضية أو حادث تاريخي) ـ تطمس قضية التحرر الوطني وتظهرها بشكل تبدو فيه كأنها مجرد «تخلف» كمي، أو تأخر زمني في تطور الرأسمالية عندنا، عن «تقدمها» في أوروبا الغربية أو أميركا، فتنقلب المهمة الأساسية لحركة تاريخنا المعاصر من ضرورة التحويل الثوري لعلاقات الإنتاج القائمة في بنياتنا الاجتماعية العربية، إلى ضرورة اللحاق «بتقدم الغرب»، انطلاقاً من الحفاظ على علاقات الإنتاج هذه، لأنه منها، وفي إطار بنيتها الرأسمالية بالذات، انطلق «الغرب» إلى «تقدمه». ولئن ظهرت «عوائق» معينة في سيرنا «الحضاري» هذا إلى «النموذج الكامل» لكل «حضارة وتقدم»، فلا بد من البحث عنها فينا نحن، أو في «حضارتنا» العربية، إذ هي ليست في

«النموذج»: وكيف يعقل أن تكون فيه وهو الكامل في عصريته؟ فما هي أزمتنا إذن؟ إنها «حضارية»، بمعنى أنها تكمن في تلك «العوائق» أو «الثغرات» التي ما زالت، منذ بعيد زمامنا، تمنعنا من الوصول، «بحضارتنا»، إلى «نموذجها». الأزمة إذن هي في هذا البعد الحاضر بين واقع «الحضارة» العربية و«نموذج» الحضارة. فلنبحث، مع المؤتمرين، عن تلك العوائق التي تمتد في أبعادها التاريخية إلى بدء الحضارة العربية، وربما إلى ما قبل بدء تاريخها، فهي لا تزال فينا، نحملها إلى حاضر يمنع سير حضارتنا إلى التماثل بنموذجها.

الفصل الثالث

في نقض «التخلّف» التاريخي:
ليس الماضي، في بقائه في الحاضر، سبب «التخلف»، بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي فيه

لقد عاد إلى الدكتور شاكر مصطفى دور تحديد «الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي». وبرغم ما يتضمنه هذا البحث القيِّم من تحليل عميق لكثير من الظاهرات الاجتماعية الحاضرة في العالم العربي، ومن معرفة تاريخية واسعة تكشف لنا جوانب أساسية في ماضي المجتمعات العربية، فإن أول ما يستوقفنا فيه هو منهجيته، وما تقود إليه هذه المنهجية من تشخيص قابل للنقاش، لأزمة التطور التاريخي للواقع العربي الراهن. ونحن على يقين من أن الدكتور مصطفى كان بإمكانه أن يفيدنا بشكل أوسع وأكمل، من معرفته العلمية للتاريخ، لو أن منهج التفكير الذي تحكم بسياق بحثه كان مختلفاً. ليست المعلومات التاريخية المعينة التي يتضمنها البحث هي موضوع النقد، بل نظام الفكر الذي هو فيه، والذي يقودها إلى معالجة خاطئة للقضية المطروحة، هو الذي ننقد.

كيف يطرح الدكتور مصطفى موضوعه، وما هي النتيجة التي يخلص إليها منه؟

1 ـ في نقض علاقة «الغربة عن العصر»: آلية التضليل في الفهم الهيجلي لحركة التاريخ.

يقول الدكتور مصطفى ـ وهنا، نترك له الكلام ـ: «... الحاضر العربي، وهو ركيزة الغد ومنطلقه، هو بالرغم منه، وفي جانب الأصالة والهوية من جوانبه، حصيلة تلك البقايا الحية والرواسب الميتة، المرة والحلوة على السواء، التي أفرزها ذلك الماضي الطويل الذي تجره الأمة العربية وراءها كالقطار الطويل... إن أهمية البحث في الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي إنما تأتي من أن اللاتاريخية في الفكر تعني العمى عن إدراك أبعاد الواقع... تعني رؤية مسطحة...». ثم يحدد الدكتور مصطفى فهمه للتاريخ «كجذور للواقع العربي القائم وكجزء حي من هذا الواقع. وما نذهب في تحليله ـ إن ذهبنا ـ مع الزمن أو مع المكان أو مع الأفكار، إلا كوسيلة لكشف الأبعاد العميقة في الحاضر العربي». ويؤكد لنا الكاتب أن رحلته التي سيقوم بها في التاريخ ليست سوى محاولة منه لفهم الواقع العربي الحاضر، فيقول: «ليس التخلف سمة خاصة بالمجتمع العربي... لكن العناصر التاريخية لهذا التخلف قد تكون مختلفة لدى العرب عنها لدى الشعوب النامية الأخرى، ومن هنا تأخذ الدراسة لهذه العناصر أهميتها الخاصة لأنها كشف عن الميزات الخاصة للتطور الحضاري العربي... إنها عملية نبش في

الجذور.. كل الجذور. هي رحلة في... الماضي». ثم يزيد قائلاً:... «إن الاستمرار الاجتماعي الذي تعيشه الشعوب العربية إنما تحكمه عناصر عديدة تشكل في مجموعها التركيب العربي القائم... وأن لامتدادات التاريخ في هذه العناصر المكان الواسع إن لم يكن الأول. وإذا تركنا جانباً إطار البيئة الطبيعية وآثارها في الإنسان العربي... استطعنا أن نقف من العناصر الأساسية الباقية عند أربعة جوانب:

أ ـ طرق الإنتاج المادي. ب ـ تكوين نظام السلطة. ج ـ طبيعة العلاقات الاجتماعية. د ـ قيم الفكر التراثية». وبعد تحليل عميق وطويل لهذه العناصر الأساسية التي هي ـ إن جاز التعبير ـ شهود الماضي في الحاضر، يخلص الدكتور مصطفى إلى النتيجة التالية: «إن هذا التاريخ القديم ما يزال برغمنا فينا: إنه جزء منا، ولقد يكون في جانب منه عنصر الأصالة في الذات العربية. ولكن هذا التراث الثقيل يضع العرب أمام إشكالية مزدوجة: إشكالية الغربة عن التراث نفسه... وإشكالية الغربة عن العصر الذي نقف أمامه... وقد خلقت لنا هذه الإشكالية المزدوجة تحدياً مزدوج الوجه أيضاً: تكييف ذلك التكوين التاريخي الطويل تكييفاً بنيوياً داخلياً من جهة، واللحاق بالعصر من جهة أخرى...».

لقد أردنا من إيراد هذا الاستشهاد الطويل بأقوال الدكتور مصطفى أن نكون على جانب كبير من الأمانة لمنطلق فكره المتكامل، نضعه أمام القارىء وأمامنا كي نتمكن من مناقشته.

واضح جداً منذ البدء أن الكاتب يعالج قضية الواقع العربي الحاضر، ولا يقوم بدراسة تاريخية لماضي هذا الواقع الممتد على أكثر من عشرة قرون خلت، مع أن القسم الأكبر من بحثه هو تحليل «وصفي» ـ كما يحدده الكاتب نفسه ـ لهذا الماضي

بالذات. ولقد اختار الكاتب هذا «الجانب الوصفي لأنه الأقرب إلى الموضوعية»، كما يقول لنا. فهو إذن يصف هذا الماضي كما هو حاضر في الواقع العربي الحاضر، ولا يريد أن يدخل في عملية «تقييم» له «ينفسح فيها الميدان لكل الأهواء»، على حد تعبيره.

وهنا، لا يسعنا إلا أن نسجل على هذا القول أول اعتراض: فليس صحيحاً أن ما يقوم به الكاتب هو وصف، وليس صحيحاً أن الوصف أقرب إلى الموضوعية من شيء آخر هو التفسير. والتفسير ـ كما يعرّفه ابن خلدون في الصفحة الثانية من المقدمة ـ هو البحث عن الأسباب التي بتحديدها تكون المعرفة علمية. والكاتب، في بحثه عن الأبعاد التاريخية لأزمة التطور الحضاري العربي، يبحث عن الأسباب التي أدت إلى أن يكون الواقع العربي الحاضر على هذه الحالة التي يصف. ففي هذه الحالة، أو قل في وجود الواقع العربي في حالته الحاضرة هذه، تكمن الأزمة. و«أساس الأزمة كلها إنما يكمن في الغربة عن العصر»، كما يقول الكاتب. ولئن نحن تساءلنا عن معنى «الغربة» لوجدنا أن الغربة عن العصر هي «التخلف». إذن، فأزمة الواقع العربي الحاضر تكمن في تخلفه. هنا يتفق الدكتور مصطفى والدكتور محمود، بل يتفق تقريباً المؤتمرون جميعهم من أدونيس إلى الدكتور إبراهيم أبو لغد وعبد الكريم غلاب، مروراً بالدكتور فؤاد زكريا وغيرهم. فالسؤال الذي يطرحه الدكتور مصطفى وغيره هو معرفة أسباب هذا «التخلف»، الذي يوافق الجميع على أنه الغربة عن العصر. هذه الأسباب تاريخية، وعلى الباحث أن يسأل التاريخ عنها، إن أراد معرفتها، لأن «اللاتاريخية في الفكر تعني العمى عن إدراك أبعاد الواقع».

أن تكون أسباب ما يسمى «بالتخلف» تاريخية، أي أن يكون «للتخلف»، من حيث هو الحالة الوصفية للواقع العربي الحاضر، أو ظاهره، تاريخ تكوّن، فهذا ما لا نختلف فيه مع الدكتور مصطفى. أما أن يكون هذا التاريخ الذي تكونت فيه البنية الاجتماعية للواقع العربي الحاضر، تاريخاً يرجع إلى ما قبل عشرة قرون خلت، أي إلى العصر العباسي أو أواخر العصر الأموي، فهذا ما نختلف فيه جذرياً مع الدكتور مصطفى. وهنا أيضاً يتركز الاختلاف الجذري هذا في شكل معين يفهم به الدكتور مصطفى حركة التاريخ. والشكل هذا هو الشكل الهيجلي لحركة الديالكتيكية التاريخية. كيف يتجسد هذا الشكل في بحث الكاتب؟ إنه يتجسد في هذه النظرة الوصفية التي تتفكك فيها ـ ويها ـ بنية الواقع العربي الحاضر بشكل تظهر فيه كأنها حصيلة جمع لعناصر مكونة لها ترجع في وجودها الحاضر إلى جذورها في ماض كانت فيه بذوراً تنامت في حركة من «التنافي والتواصل» أوصلتها إلى ما صارت إليه في البنية الحاضرة. فالبنية هذه ليست في حاضرها، من حيث هي بنية، أي كلٌ معقّد متماسك، سوى البذرة التي كانتها في الماضي، تنامت، فتنافت وتواصلت في حركة من تماثل الذات بالذات، وما الذات هذه إلا الذات العربية نفسها. هذه الحركة الهيجلية هي في حقيقتها المثالية نفي للحركة الفعلية للبنية، لأنها حركة تماثل الذات بالذات في صيرورة الذات ما كانت قبل بدء صيرورتها، في وجودها المباشر كبذرة، قدر الحركة منها ألا تخرج عن التماثل، من البدء إلى النهاية، في حركة التناقض نفسه. معنى هذا بكل بساطة أن «تخلف» الواقع العربي الحاضر هو الصورة الحاضرة التي تظهر فيها بنيته السابقة. كان فيه في الماضي، لأن عناصر البنية ظلت هي هي عناصر البنية، وهي الآن فيه أيضاً، لأن عناصر البنية لم تتغير، فظل هذا

الواقع العربي محافظاً على بنيته هذه، بفضل حركة «الاستمرار الاجتماعي» ـ أو كما يقول أنور عبد الملك «الاستمرارية الاجتماعية» ـ التي فيها تكمن أصالته. لكن هذا «التخلف» لم يكن في الماضي تخلفاً، بل ازدهاراً وحضارة، أو قل إن شئت، أصالة. فما الذي جعل الشيء ذاته مغايراً لذاته، في تماثله بذاته؟ ليس الذات، بل الغير، أي العصر. إن أزمة «التخلف» هذه ليست إذن أزمة «تخلف» إلا قياساً على العصر، فغربة عنه. لذا، كانت الأزمة في الذات، وليس في الذات أزمة!. في هذه الذات أصالة لأن فيها ما ليس في غيرها من «استمرارية اجتماعية». لكن فيها «تخلفاً» لأن فيها أصالة. وما سبب هذا الانقلاب الديالكتيكي المذهل؟ علاقة الغربة عن العصر! لكن العصر هذا، كالذات العربية، متماثل بذاته، بفعل الحركة الهيجلية نفسها. ومع هذا، فهو ليس فيه غربة، أو قل إن فيه غربة عن الذات العربية، أي عن الطرف الآخر من علاقة الاغتراب هذه. لكن هذه الغربة لا تولِّد فيه أزمة، فالأزمة كلها تكمن في الغربة عن العصر، والعصر هو العصر ـ كالذات العربية ـ متماثل دوماً بذاته.

نحن هنا في لبّ الدياليكتيكية الهيجلية، وفي لب آليتها التضليلية. فعلاقة التناقض بين ما يسمى بالذات العربية والعصر علاقة تناقض خارجي، يتماثل فيها كل طرف بذاته من حيث هو غير الطرف الآخر. إنها علاقة مغايرة، وبالتالي علاقة غربة، لا تجد حلاً لها إلا بصيرورة كل من طرفيها الطرف الآخر، أي غيره. فلئن وجدت حلها هذا، بقيت، برغم هذا، أو قل بهذا الحل نفسه، علاقة مغايرة، وبالتالي بلا حلّ. إنها قدر لا يمكن الخلاص منه. لكن المشكلة التي لا حل لها مشكلة خاطئة بالضرورة، فأين الخطأ في المشكلة المطروحة؟

2 ـ في نقض مفهوم «التخلف»: ليس تطور القوى المنتجة منفلتاً من بنية علاقات الإنتاج التي تحدده.

لنرجع قليلاً إلى بحث الدكتور مصطفى. يقول إن «للتخلّف» أسبابه التاريخية، وهو محق في قوله هذا، مخطىء ـ في رأينا ـ في تحديد هذه الأسباب. وأساس الخطأ يكمن ـ كما سبق القول ـ في تلك النظرة الهيجلية لحركة التاريخ التي تذوب فيها تقطعات التاريخ وقفزاته البنيوية في حركة من تماثل الذات بالذات في تنافيها وتواصلها. ولقد قلنا في مطلع هذا البحث إن القفزات البنيوية للتاريخ، من حيث هو تاريخ البنية الاجتماعية، ترسمها في أساسها، أي في قاعدتها المادية، حركة أنماط الإنتاج. لذا، من الضروري البدء، في تحليل الواقع العربي الحاضر، بتحديد نمط الإنتاج المسيطر فيه، أي بتحديد بنية علاقات الإنتاج الخاصة ببنية هذا الواقع الحاضر. فكلمة «التخلف» ليست مفهوماً علمياً، ولا يمكن على الاطلاق أن نحدد بها السمة الخاصة ببنية هذا الواقع. فالقول، مثلاً، إن المجتمع العربي «متخلف»، لا يعني من العلم شيئاً، مع أن المؤتمرين جميعهم بلا أي استثناء اتفقوا على هذا القول وعدُّوه تحديداً علمياً لواقع اجتماعي كلما قاربوه فر من بين كلمات قد تكون مفاهيم وصفية، لكنها ليست مفاهيم علمية. ربما يكون «التخلف»، في أحسن حالاته، وصفاً أولياً لواقع معين هو، مثلاً، واقع القوى المنتجة في العالم العربي، بالنسبة لواقع القوى

المنتجة في البلدان الإمبريالية. لكنه، في أي حال، ليس طابعاً خاصاً ببنية اجتماعية معينة، فالطابع الخاص بهذه البنية هو الذي يحدده نمط الإنتاج المسيطر فيها، كقولنا مثلاً الطابع الرأسمالي أو الإقطاعي أو الاشتراكي الخاص بهذه البنية أو تلك. و«التخلف» ـ على حد علمنا ـ ليس نمطاً من الإنتاج أو بنية لعلاقات إنتاج، إنما هو مفهوم إيديولوجي برجوازي له دور محدد بضرورة إخفاء علاقة السيطرة الإمبريالية، أو علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية، ونقل الصراع الرئيسي من صراع طبقي ضد الإمبريالية إلى صراع غير طبقي هو في أحسن حالاته مباراة رياضية بين «عالم التقدم وعالم التخلف»، هدفها لحاق هذا بذاك. «عالم التخلف» معروف: إنه ما يسمى أيضاً «بالعالم الثالث» الذي نحن منه. أما «عالم التقدم»، أو «عالم العصر»، فهو ذلك العالم الذي حدده لنا الدكتور محمود بأنه «عالم تقني بنتامي». ولئن أردتم أن تعرفوا إلى أي العالمين ينتمي المعسكر الاشتراكي، فاعلموا أنه منه ـ حسب منطق هذا التقسيم ـ ما ينتمي إلى «عالم التقدم»، ومنه ما ينتمي إلى العالم الآخر، ومنه ما هو بين بين.

إن «مفهوم التخلف» يستند في أساسه النظري إلى منطق ضمني من التقسيم هو منطق كمي يأخذ القوى المنتجة مقياساً له، بمعنى أن تقسيم العالم يقاس على تطور القوى المنتجة. وهو يفترض أيضاً أن تطور هذه القوى ليس محدداً إلا بذاته، أي أن حركته ليس لها حدّ، فهي تسير في خط واحد مستمر هو خط صاعد دوماً. في ضوء هذا المنطق وحده يمكن التكلم على تقدم أو تخلف. لكن هذا المنطق هو منطق طبقي، وهو منطق الإيديولوجية البرجوازية بالذات. فالبرجوازية هي التي تنظر إلى الحركة في تطور القوى المنتجة على أنها حركة تقدم مستمر لا

يحدها عائق ولا تحددها بنية. ولقد وجدت النظرة الطبقية هذه تعبيرها الإيديولوجي في الوضعية التي أسسها أوغوست كونت. وليس غريباً عن منطق الوضعية منطق تلك الحركة الهيجلية التي تذوب فيها القفزات البنيوية الفعلية لصيرورة البنية الاجتماعية بلعبة ذهنية مثالية ـ هي لعبة التنافي ـ تحافظ فيها البنية على ذاتها بنفيها لذاتها وانتقالها إلى صورة جديدة منها، كانت فيها أصلاً قبل أن تصير إليها، فتظهر حينئذ حركة البنية كأنها حركة استمرار لها بنفي هو منها حمل لها وحفاظ عليها. هنا بالضبط، في لعبة التنافي هذه، تذوب القفزات أو الفجاءات البنيوية في الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية، لأن القفزات هذه ليست، في حقيقتها الاجتماعية الفعلية، نفياً أو تنافياً في إطار وحدة الاستمرار والتماثل، بل هي تحويل ثوري للبنية الاجتماعية بحركة فيها ليست حركة الذات بل حركة الصراعات الطبقية. بهذه العملية من التحويل الثوري تقطع البنية الاجتماعية، في تكونها الجديد، مع شكلها الطبقي السابق الذي تم تحويله أي هدمه، وتنطلق حينئذ، في حركتها التاريخية، من أساس جديد، بمعنى أن تحركها قائم على أساس آخر، أو قل على قاعدة مادية أخرى هي بنية مختلفة من علاقات الإنتاج. وهذا التحرك يجري في إطار هذه البنية ويتحدد بها.

إن النظرة البرجوازية لا تأخذ القوى المنتجة في علاقتها ببنية علاقات الإنتاج مقياساً للتقدم، بل تأخذها في انفلاتها من هذه البنية التي تحددها وتحدُّها، فتجعل، بهذا، من طموحها الطبقي إلى تأبد سيطرتها، مقياساً للتقدم نفسه، لأن وضع القوى المنتجة في علاقتها الفعلية ببنية علاقات الإنتاج يكشف الآلية الاجتماعية لتطور تلك القوى، في وصولها، في شروط تاريخية محددة، إلى أزمة تطورها، بكشفه السبب البنيوي لهذه الأزمة والذي هو بنية

علاقات الإنتاج نفسها. فحين تصير بنية العلاقات هذه عائقاً لتطور القوى المنتجة، تدخل البنية الاجتماعية في مرحلة تاريخية ثورية تظهر فيها ضرورة تحويل بنية علاقات الإنتاج كشرط أساسي لتحرير تطور القوى المنتجة. هذه الضرورة التاريخية هي التي تختفي في تلك النظرة البرجوازية، وهنا يكمن الدور التضليلي لإيديولوجية هذه الطبقة المسيطرة. فبغض النظر إذن عن صفاء النية عند المؤتمرين، فإن تحليلاتهم للواقع العربي الحاضر، في اعتمادها مفهوم «التخلف» أو «التقدم» أداة لها، هي تحليلات لهذا الواقع من زاوية نظر البرجوازيات العربية المسيطرة. لا شك في أن الكثيرين من هؤلاء المفكرين العرب يقفون، في سلوكهم السياسي أو في فكرهم، من هذه البرجوازيات ومن سلطتها الطبقية موقف النقد، بل موقف الرفض. إنما، في حقل النشاط العلمي، كل نقد للطبقة المسيطرة ينطلق من الموقع الإيديولوجي لهذه الطبقة، هو نقد باطل، إذ ليس بمفاهيم الإيديولوجية البرجوازية يكون نقد الإيديولوجية البرجوازية، بل بمفاهيم علمية أنتجتها، ولا تزال تنتجها، ممارسة نقض هذه الإيديولوجية، من موقع الطبقة الثورية النقيض، أي من موقع الطبقة العاملة.

لنعد إلى ما نحن أصلاً بصدده من مناقشة بحث الدكتور مصطفى. فالقول إن «التخلف» هو الطابع الخاص أو السمة الخاصة بالمجتمع العربي، ليس قولاً علمياً، إذ ليس بالقوى المنتجة، بل ببنية علاقات الإنتاج، يتحدد الطابع الخاص ببنية اجتماعية معينة. فما هو هذا الطابع الخاص بالبنيات الاجتماعية في العالم العربي؟ هذا ما غاب تحديده، ليس عن الدكتور مصطفى، بل عن ندوة الكويت بعامة. ولم يكن الغياب هذا بريئاً، فالبراءة كلمة لا وجود لها في قاموس الإيديولوجية. فلو

قبلنا «بالتخلف» صفة نشير بها إلى وضع القوى المنتجة في العالم العربي، وحددنا طابع البنيات الاجتماعية فيه بأنه طابع كولونيالي - أي شكل تاريخي محدد من الإنتاج الرأسمالي يتطور فيه الإنتاج هذا في علاقة من التبعية البنيوية للإمبريالية تمنعه من أن يصير إنتاجاً رأسمالياً طبيعياً - فإن أزمة «التخلف» تتكشف حينئذ على حقيقتها الفعلية كأزمة هذه البنية من علاقات الإنتاج الكولونيالية التي هي العائق البنيوي لتطور القوى المنتجة. وبظهور هذا العائق تتحدد معالجة هذه الأزمة بأنها تفرض ضرورة تحويل هذه البنية بالذات من علاقات الإنتاج الكولونيالية كشرط أساسي لتحرير تطور القوى المنتجة والقفز بها من «عالم تخلفها» الحاضر إلى «عالم التقدم». وعملية هذا التحويل الثوري هي صراع طبقي ضد البرجوازيات العربية المسيطرة.

قد يجد القارىء في هذا الكلام منا تكراراً لما سبق، لكن هذا التكرار يستدعيه منطق النقاش العلمي نفسه. فلو صح ما قلناه، لوجب على الدكتور مصطفى أن ينطلق، في بحثه عن أسباب «التخلف» في الواقع العربي الحاضر، من البنية الاجتماعية القائمة في هذا الواقع، أي من حاضر بنية علاقات الإنتاج فيه، لا أن ينبش في جذور الماضي البعيد ليبحث في بنية علاقات الإنتاج القبلية أو الاستبدادية عن بذور هي عناصر بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية. هذا المنهج «التاريخي» من البحث يستند، في أساسه النظري، إلى منطق لاتاريخي هو منطق التماثل، لأنه يقيم ضمنياً علاقة من التماثل بين بنية علاقات الإنتاج القبلية أو الاستبدادية وبنية علاقات الإنتاج الكولونيالية، بفضل وجود تماثل بين عناصر البنيتين. ولا وجود، في هذا المنطق، للتماثل بين البنيتين المختلفتين، إلا لأنهما بنية واحدة متماثلة بذاتها في حركة

تنافيها الداخلية. هذا هو المنطق الهيجلي بعينه الذي تتحول فيه الحركة الدياليكتيكية المادية في تاريخ تكوّن البنيات الاجتماعية وتحويلها، في حركة الصراعات الطبقية، بانتقالها من نمط إنتاج إلى آخر، إلى لعبة ذهنية مثالية تنطمس فيه حركة الصراعات هذه. ولهذا السبب بالذات نرى أن هذا المنطق المثالي الهيجلي هو منطق تجريبي وصفي يلتقي مع الوضعية في أن حركة التاريخ عنده هي حركة خطيّة مستمرة في تصاعدها، تنتفي فيها الدياليكتيكية نفسها بسبب من طابعها المثالي. فليس غريباً إذن أن تظهر الإيديولوجية البرجوازية في بعض من تياراتها، بمظهر «جدلي» هو جواز سفرها إلى «التقدمية»، بل أن يعاني مفهوم «الجدلية» من أزمة تضخم في استخدامه «العصري»، فخطره زائل في شكله الهيجلي.

3 ـ جوهر القضية في نقض إيديولوجية البرجوازية: ليس «التراث» سبب «التخلف».

إن المنهج التاريخي المادي، على نقيض ذلك المنهج «التاريخي» الهيجلي، ينطلق من البنية الاجتماعية القائمة ككل متماسك، حتى في محاولة فهمه العناصر التي، في هذه البنية الحاضرة، تنتمي، من حيث هي عناصر، إلى بنية اجتماعية سابقة، أو تشير إليها في وجودها الحاضر كعناصر في البنية الاجتماعية القائمة. فعناصر البنية لا وجود لها بذاتها، بل بالبنية التي هي فيها عناصر تترابط، في شكل تاريخي محدد، بعناصر أخرى، لتكوّن، بهذا الترابط نفسه، البنية الاجتماعية القائمة. الإنتاج «التقليدي» مثلاً، أو هذه العلاقات من الإنتاج التي هي، في البنيات الاجتماعية الحاضرة، تنتمي إلى أنماط من الإنتاج سابقة على الرأسمالية، لا تقوم بذاتها في هذه البنيات، بل هي فيها بالشكل الذي تترابط فيه بعلاقات من الإنتاج هي، مثلاً، علاقات الإنتاج الرأسمالية. والشيء نفسه يقال عن «نظام السلطة» أو عن «قيم الفكر التراثية». نحن لا ننكر، بل بالعكس نؤكد تماماً ما يقوله الدكتور مصطفى من أن كثيراً من علاقات الإنتاج الاجتماعية، سواء في الحقل الاقتصادي أم السياسي أم الإيديولوجي، التي تنتمي إلى أنماط من الإنتاج بالية، أي بالتحديد، سابقة على الرأسمالية، لا تزال قائمة في البنيات الاجتماعية العربية الحاضرة. بل إننا نعتمد هذا القسم الهام من

بحث الكاتب مرجعاً للتحليل العلمي لهذا الواقع الاجتماعي، لا سيما في كشفه تلك العلاقة الطبقية العضوية التي تربط الطبقة البرجوازية المسيطرة في بعض البلدان العربية ـ والتي سميناها البرجوازية الكولونيالية ـ بالطبقات المسيطرة السابقة، أو بفئات منها كالفئات الإقطاعية أو التجارية. إن البرجوازيات العربية المسيطرة هي «الشكل الجديد لتلك الطبقات المستغلة القديمة» كما يقول لنا الدكتور مصطفى. وهي «لم تولد ولادة مثيلتها الغربية. . . فصراع التناقضات وحلّها في المجتمعات العربية الحديثة إنما تم بالتدخل المباشر من القوى الأجنبية الخارجية الاستعمارية وتحت رعايتها. . .» معنى هذا أن تكوّن علاقات الإنتاج الرأسمالية في العالم العربي وتكوّن برجوازياته المسيطرة قد تمّ في ظل علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية وبفضل التغلغل الإمبريالي. وهذا ما نتفق عليه تماماً مع الدكتور مصطفى. لكن هذا التكوّن التاريخي للبنية الاجتماعية القائمة في العالم العربي، والذي تمّ في إطار هذه العلاقة بالذات، هو الذي يعطينا التفسيرالعلمي لما يسمى «بالتخلف». في إطار هذه العلاقة من السيطرة الإمبريالية، جرى في العالم العربي، بأشكال مختلفة متفاوتة، تحويل معين للبنية الاجتماعية السابقة تفككت فيه بشكل معين، علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، فتولدت بهذا علاقات إنتاج جديدة، هي شكل تاريخي محدد من علاقات الإنتاج الرأسمالية التبعية، حددت شكلاً خاصاً من تطور القوى المنتجة، في إطار تلك العلاقات من التبعية البنيوية للإمبريالية. معنى هذا أن بنية اجتماعية جديدة ـ هي البنية الاجتماعية الكولونيالية ـ قد تكونت بشكل صارت فيه عناصرها كلها تتحدد بها، بالشكل الذي تكونت فيه هذه البنية، وبالشكل الذي تترابط

وتتماسك فيه تلك العناصر في وجودها الجديد في هذه البنية الاجتماعية القائمة. وبتعبير أوضح، بتكوّن هذه البنية الكولونيالية، لم يعد من الممكن على الاطلاق رد عناصرها، أو بعض منها، إلى البنية السابقة، حتى وإن كانت هذه العناصر، أو بعض منها، لم تتغير، أو تغيرت نسبياً. فلو كان الإنتاج الحرفي، مثلاً، في البنية الاجتماعية الإقطاعية يتحدد، في تطوره، بآلية الإنتاج الإقطاعي، فإنه، في تطوره في البنية الاجتماعية الكولونيالية، أو في مجرد وجوده المتجدد، لا يتحدد بآلية الإنتاج الإقطاعي، بل بآلية هذا الشكل الكولونيالي من الإنتاج الرأسمالي.

ولا ننسَ هنا أن البنية الاجتماعية هي هذا الكل المتماسك الذي تتعايش فيه عدة أنماط من الإنتاج بالشكل الذي تترابط فيه في هذا الكل، وبالشكل الذي يسيطر فيه واحد منها على أنماط الإنتاج الأخرى المتعايشة معه. ومن طبيعة نمط الإنتاج المسيطر أن يكون، بحكم آليته الداخلية نفسها، في ميل إلى تفكيك أنماط الإنتاج التي يتعايش معها، وإلى القضاء عليها، أي أن يكون في ميل، من حيث هو نمط الإنتاج المسيطر، إلى التعميم، وبالتالي، إلى القضاء على علاقات الإنتاج السابقة عليه. فإذا بقيت هذه العلاقات السابقة، برغم هذا الميل الذي هو في نمط الإنتاج قانونه العام، في حركة تجدد دائم، وبالتالي، في حركة «استمرار اجتماعي»، أي إذا لم يتم القضاء عليها، فإن ذلك لا يعود إلى قدرتها الغيبية على الحياة، أو إلى أسطورة تماثل الذات بالذات، بل إلى هذا الشكل التاريخي المحدد الذي يسيطر فيه عليها نمط الإنتاج المسيطر، أي إلى هذا الشكل الذي يتحدد فيه ترابطها، في البنية الاجتماعية، بهذا النمط المسيطر. والعامل الأساسي المحدد لهذا الشكل من ترابط عدة أنماط من الإنتاج في البنية

الاجتماعية، هو النمط المسيطر نفسه، وليس أنماط الإنتاج السابقة عليه.

وهنا بالفعل يكمن جوهر القضية، ليس في بحث الدكتور شاكر مصطفى وحده، وليس في أبحاث المؤتمرين وحدهم، بل في هذه الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة في تيارات الفكر العربي المعاصر كلها، باستثناء التيار العلمي الماركسي اللينيني. ونحن في إطلاق هذا الحكم نعي تماماً ما نقول. يقولون: المجتمع العربي مريض بالتخلف. ويقولون: التخلف يكمن في أن علاقات الإنتاج الاجتماعية الموروثة القبلية الإقطاعية التقليدية الدينية السابقة على عصر الرأسمالية ما تزال هي العلاقات السائدة في الحياة الاقتصادية والسياسية والفكرية العربية. ويقولون هذا هو التراث وهذه هي أصالتنا. ويقولون: الأزمة هي في غربتنا عن العصر. ويقولون: الأسباب ها هي، إنها نحن، أي البقايا، أي الماضي. إذن يبقى العصر هو الحل أمامنا ومستقبلنا.

جوهر القضية هو هذا التضليل الإيديولوجي البرجوازي الذي يقلب السبب أثراً والأثر سبباً. والعلة العلة هي في عجز الفكر عن الوثب إلى علميته. والعجز هذا ليس في الفكر قدراً وليس في الإنسان جوهراً! إنه بكل بساطة ممارسة إيديولوجية للصراع الطبقي من موقع الطبقة المسيطرة. فلننتقل إلى اللغة العلمية ذلك التحليل الغيبي لجوهر القضية.

إن السبب في بقاء علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية بهذا الشكل الواسع المتجدد في البنيات الاجتماعية العربية ليس في الواقع سوى هذا الشكل التاريخي الكولونيالي الذي يسيطر فيه نمط الإنتاج الرأسمالي في هذه البنيات على تلك العلاقات. معنى

هذا أن ذلك «الاستمرار الاجتماعي»، لوجود هذه العلاقات السابقة على الرأسمالية هو النتاج التاريخي لتطور الإنتاج الرأسمالي نفسه، في شكله الكولونيالي المسيطر في البنيات العربية. فالطابع الرئيسي المميز لهذا الشكل الكولونيالي من نمط الإنتاج الرأسمالي هو أن تطوره لا يميل، في قانونه العام، نحو ضرورة القضاء على هذه الأنماط من الإنتاج السابقة عليه، والتي يسيطر عليها في علاقة تعايشه معها، بعكس الشكل الإمبريالي من نمط هذا الإنتاج الذي يميل، في قانونه العام، بفعل تطوره الإمبريالي الضروري نفسه، نحو القضاء على علاقات الإنتاج السابقة عليه، سواء منها التي تنتمي إلى أنماط من الإنتاج سابقة على الرأسمالية، أم التي تنتمي إلى مراحل من تطور الإنتاج الرأسمالي نفسه، سابقة على مرحلته الإمبريالية، أو مرحلة احتكار الدولة فيه. لا شك في أننا نرى في الحالتين ظاهرات تعاكس سير القانون العام يولِّدها هذا الإنتاج نفسه، في شكليه النقيضين. إنما سير القانون الذي هو حركة ميليَّة يظل قائماً، وهو في الشكل الكولونيالي من الإنتاج الرأسمالي على نقيض ما هو عليه في الشكل الإمبريالي، لأن العلاقة بين هذين الشكلين من الإنتاج الواحد هي علاقة تناقض بنيوي تتحقق فيها سيطرة الإمبريالية بتبعية الإنتاج الكولونيالي لها، والعكس بالعكس. فالعلاقة هذه، من حيث هي علاقة تفاوت بنيوي في شكل تطور الإنتاج الرأسمالي، وبالتالي، من حيث هي علاقة اختلاف في بنية علاقات الإنتاج التي يحددها هذا النمط من الإنتاج بين شكليه التاريخيين المحددين، هي التي تحدد الميل العام للإنتاج الإمبريالي ـ أي للشكل المسيطر من الإنتاج الرأسمالي ـ نحو ضرورة القضاء على

علاقات الإنتاج السابقة عليه كلها، وهي التي تحدد الميل العام للإنتاج الكولونيالي ـ أي للشكل التبعي من الإنتاج الرأسمالي ـ نحو الإبقاء على هذه العلاقات السابقة. بل ربما كان الأصح القول إنها تحدد الميل العام للأول فيما هي تحدد الميل العام للثاني، والعكس بالعكس.

نخلص من هذا القول إلى النتيجة التالية: لو أن «التخلف»، في حالته الوصفية، يكمن في وجود هذه العلاقات الاجتماعية من الإنتاج السابقة على الرأسمالية، أي في وجود هذه العلاقات الموروثة عن ماضي البنية الاجتماعية البعيد، وفي استمرار هذا الوجود الاجتماعي منها وبقائه، فإن أسباب هذا «التخلف» ليست «تاريخية» ـ بالمعنى الذي يعطيه الدكتور مصطفى لهذه الكلمة ـ أي بمعنى أنها ليست موروثة أو وراثية، بل هي بنيوية، بمعنى أنها تكمن في طبيعة هذه البنية الاجتماعية التي يحدد تطور الإنتاج الكولونيالي المسيطر فيها ضرورة الإبقاء على تلك العلاقات الاجتماعية السابقة، بحكم تبعيته البنيوية للإمبريالية، أي بحكم هذا العائق البنيوي الذي يمنعه، في تطوره نفسه، من أن يصير إنتاجاً رأسمالياً. وما العائق هذا سوى تلك العلاقة من التبعية البنيوية بالذات، أي ان العائق ليس خارجاً عن بنية هذا الإنتاج كانتاج كولونيالي، بل هو فيه، أو قل إنه هو هو بنيته. وبتعبير أوضح، إن هذا الشكل الكولونيالي من الإنتاج الرأسمالي المسيطر في البنيات الاجتماعية العربية هو سبب ذلك «التخلف» الذي أشير إليه، فهو الذي، بحكم تطوره التبعي، يعجز عن القضاء على علاقات الإنتاج الاجتماعية السابقة على الرأسمالية، بل هو الذي، في تطوره هذا بالذات، يحدد، في ميله العام، ضرورة تجدد تلك

العلاقات السابقة، وبالتالي، ضرورة تأبّدها. هذه الضرورة ليست في بنية هذه العلاقات، بل في بنية ذلك الشكل الكولونيالي من نمط الإنتاج الرأسمالي. إنها بالضبط ضرورة تطوره التبعي نفسه كإنتاج رأسمالي هو، في تطوره الضروري هذا، ليس إنتاجاً رأسمالياً. معنى هذا بكل بساطة أن تلك العلاقات الاجتماعية «الموروثة» ليست العائق الخارجي لتطور الإنتاج الرأسمالي في البنيات الاجتماعية العربية، بل إن هذا الشكل من الإنتاج الرأسمالي هو، في بنيته الكولونيالية، العائق الداخلي لتطوره بالذات كإنتاج رأسمالي، وهو، بالتالي، العائق البنيوي للقضاء على تلك العلاقات الاجتماعية «الموروثة». ثم إن هذه العلاقات، في وجودها الحاضر، أي في علاقتها بتطور الإنتاج الرأسمالي، في بنيته الكولونيالية، ليست، أو قل لم تعد علاقات «موروثة». إنها علاقات ينتجها، في تجددها المستمر، أي في إمكان بقائها، هذا الشكل الكولونيالي نفسه من الإنتاج الرأسمالي. ليس «التراث»، في وجوده الحاضر هذا، سبباً «للتخلف»، بل هو وليد هذا «التخلف»، أي أثر له. فقلب السبب أثراً والأثر سبباً في تحليل الواقع الاجتماعي هو جوهر القضية في الممارسة الإيديولوجية البرجوازية. وجوهر القضية في نقض هذه الممارسة الطبقية هو في إظهار الحقيقة التاريخية التي تدل على أن البرجوازيات العربية فشلت في أن تقضي على هذه العلاقات من الإنتاج السابقة على الرأسمالية، بسبب هذا الطابع الكولونيالي المميز لإنتاجها المسيطر، وما كان لها إلا أن تفشل في القضاء على هذه العلاقات التي تجد، بالعكس، شرط تجددها المستمر في سيطرة ذلك الإنتاج الكولونيالي المسيطر، وبالتالي، في

السيطرة الطبقية لتلك البرجوازيات الكولونيالية. ولإخفاء ذلك الفشل الملازم لهذه السيطرة الطبقية، كان لا بد من إظهار «التراث» بمظهر السبب، ليتولد في الوعي الاجتماعي أثر الوهم الطبقي بأن تطور الإنتاج الرأسمالي، في ظل سيطرة هذه البرجوازيات الكولونيالية، هو وحده كفيل بأن يقود بالضرورة إلى القضاء على مظاهر «التخلف» وأسبابه، بالقضاء على تلك العلاقات الاجتماعية من الإنتاج السابقة على الرأسمالية، ـ كما حدث في أوروبا الغربية وأميركا ـ، لأن من طبيعة الإنتاج الرأسمالي أن يقود إلى ذلك. لذا، وجب حكماً الارتقاء إلى مستوى «العصر» بالتماثل به، وفي هذا وحده حلّ «لأزمة الغربة عن العصر».

لكن التماثل هذا، للأسف، ليس قائماً، ولا وجود «للمساواة» بين طرفي العلاقة الكولونيالية التي تربط، بنيوياً، الإنتاج الكولونيالي بالإنتاج الإمبريالي بشكل يتطور فيها الأول دائماً في تبعيته للثاني، ويتطور هذا بدوره دائماً في سيطرته المستمرة على الأول. فالعلاقة البنيوية هذه، من حيث هي علاقة تفاوت في بنية نمط الإنتاج الرأسمالي، هي إذن علاقة اختلاف، أو على الأصح، علاقة تخالف بين نقيضين تربطهما في حركة تخالفهما، وبهذه الحركة نفسها، بنية واحدة معقدة. فالإنتاج الإمبريالي إذن ينتج في تطوره تجدد القضاء على علاقات الإنتاج السابقة عليه، فيما ينتج الإنتاج الكولونيالي تجدد الإبقاء على علاقات الإنتاج السابقة عليه. هنا يكمن جوهر القضية في فهم العلاقة بين ما هو، في الإيديولوجية البرجوازية، «التخلف والتقدم». فكل تحليل علمي لبنية الواقع العربي الحاضر يستلزم

بالضرورة البدء بإخضاع مفاهيم هذه الإيديولوجية، لا سيما مفهومي «التخلف والتقدم»، لنقد يقود إلى معالجة صحيحة للأزمة الفعلية التي يعاني منها الواقع المعقد هذا في تطوره التاريخي الراهن. هذا النقد كان غائباً في ندوة الكويت، فكانت المعالجة هذه غير علمية لأنها استخدمت مفاهيم الإيديولوجية البرجوازية كأدوات فكرية لها.

الفصل الرابع

في نقض «التخلّف» الفكري I

تمهيد لنقض المنطق الغيبي: ليس الفكر جوهراً.

لا شك في أن الفكر الناقد كان حاضراً في بعض أبحاث الندوة، إنما هو لم ينتج مفاهيمه، أي أدوات نقده، فظل خاضعاً لسيطرة الفكر الذي ينقد ويرفض. وفي هذا مأساته. مثالان يشهدان على هذه المأساة: بحث أدونيس وبحث الدكتور فؤاد زكريا. البحثان يعالجان قضية «التخلف الفكري» لما سمي بالفكر العربي المعاصر. هنا، ينتقل الفكر في تحليل الواقع العربي من «التخلف» التاريخي الاقتصادي الاجتماعي إلى «التخلف الفكري»، مؤكداً، بانتقال هذا التحليل منه، أن الأزمة ـ كما يراها من زاويته الخاصة ـ هي أزمة الحضارة العربية، واحدة في جوهرها، وإن اختلفت الأوجه منها أو تعددت حقولها. والفكر في تلك الندوة كان شاملاً، لأن الأزمة شاملة، من حيث هي جوهرية، أي في جوهر تلك الحضارة. فكان لا بد إذن من التعرض إلى

مختلف أوجه «التخلف»: التاريخي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي والفكري والسلوكي والأخلاقي والتربوي والديني. (ملاحظة: غابت عن الندوة معالجة «التخلف» الفني ـ باستثناء «التخلف» الشعري ـ فعسى، في الندوة المقبلة، أن يكتمل «التخلف»). والشمولية هذه في الفكر لا تدل على علميته ـ كما قد يبدو للوهلة الأولى ـ بل هي تدل، بالعكس، على طابعه الميتافيزيقي: فهي شمولية تعبيرية، بمعنى أن كل وجه، أو مظهر، من «التخلف» هو تعبير عن هذا «التخلف» الذي هو جوهر. فالجوهر إذن حاضر في شموليته كجوهر، في كل وجه من وجوهه. فلا تمايز ولا تخالف، أو قل، لا تفاوت بنيوياً في عناصر الكل الاجتماعي ـ أي البنية الاجتماعية ـ في حركة تطوره التاريخي بشكل تتحدد فيه القاعدة المادية من هذا الكل ـ أي بنية علاقات الإنتاج فيه ـ كالعنصر المحدد لبقية عناصره في ترابطها الداخلي وفي تطورها التاريخي في إطار هذا الترابط نفسه. فلو أن الفكر كان كلياً، بهذا المعنى العلمي، لوجب عليه بالضرورة أن يقارب أي ظاهرة اجتماعية ـ كالظاهرة الإيديولوجية مثلاً ـ في علاقتها البنيوية هذه بالقاعدة المادية، أي ببنية علاقات الإنتاج القائمة في هذا الكل الاجتماعي. لكنه كان، في ندوة الكويت، في شموليته تعبيرياً، أي جوهرياً، بمعنى أنه كان ينظر إلى الجوهر ـ الذي هو الذات، في نهاية التحليل ـ باعتباره أساساً لشمولية الفكر ولشمولية الواقع التي هي تعبير الجوهر، أي حضوره الشامل في وجهه المتعدد الذي يعبِّره. وما هذا التعدد في وجوه الجوهر ـ أو الذات ـ سوى تعبير وجود الجوهر ـ أو الذات ـ في تماثله بذاته. فلا خروج إذن من تماثل الذات بالذات، في الوجود التاريخي نفسه للذات أو الجوهر، ولا خروج

أيضاً من هذا التماثل في تعدد وجوه الجوهر. لذا، كانت الوجوه هذه متساوية متماثلة في وجودها داخل الكل الاجتماعي، بسبب من تماثلها بالجوهر الذي هي منه الوجوه. فهي إذن مستقلة بعضها عن بعض، قائمة بذاتها، في وجودها الاجتماعي التاريخي، بسبب هذا التماثل منها بالجوهر. ينتج عن هذا كله منهج غيبي من التفكير يسمح بمعالجة الظاهرة الإيديولوجية، مثلاً، لذاتها - كظاهرة «التخلف الفكري» - في استقلالها التام عن بقية عناصر الكل الاجتماعي، لا سيما في استقلالها، أو انقطاعها عن بنية علاقات الإنتاج الخاصة بهذا الكل الاجتماعي في وجوده المتماسك الحاضر. بهذا المنهج الغيبي، تنطمس وتختفي علاقة التفاوت البنيوي في ترابط عناصر الكل الاجتماعي، والتي هي تحدد الظاهرة الايديولوجية، مثلاً، في وجودها التاريخي الاجتماعي، كظاهرة إيديولوجية خاصة ببنية اجتماعية محددة، فلا تفسر الظاهرة هذه حينئذ إلا بردها إلى جوهر الفكر اللاتاريخي الذي هي منه الوجه أو التعبير أو المظهر. معنى هذا، أن وجودها الاجتماعي ينعدم، كظاهرة إيديولوجية، باستحالتها وجهاً أو تعبيراً من الفكر الجوهر، وأن تفسيرها، من حيث هي ظاهرة تاريخية محددة، يصير محالاً. إلا إذا قبلنا بهذا التفسير الغيبي الذي ليس بتفسير، والذي يرد الفكر إلى جوهره كتعبير منه، فيحصر، في هذه العملية المتكررة من التعبير الذاتي، الحركة التاريخية لممارسات الفكر التي تختلف، في أشكال تحققها، باختلاف البنية الاجتماعية التي فيها تتحقق، وباختلاف الموقع الطبقي الذي تنطلق منه، في تحققها، كممارسات إيديولوجية متميزة من الصراع الطبقي في تلك البنية الاجتماعية المحددة.

1 ـ في نقض علاقة الذات بالموضوع:
ليست علاقة الإنتاج علاقة جوهرية بسيطة.

إن هذا المنهج الغيبي هو المنهج الذي اعتمده أدونيس في معالجة ما سمي «بالتخلف الفكري» في المجتمع العربي. ففي الفقرة الأولى من بحثه، يرى أدونيس أن تحديد معنى «التقدم» ضروري للتكلم على «التخلف» هذا، بمعنى أن تحديد كل من هذين المفهومين ليس ممكناً إلا في إطار العلاقة بينهما. والعلاقة هذه، في الحقل الفكري، لا تتضح إلا في إطار العلاقة العامة، كما يتصورها الفكر العربي، بين الإنسان والطبيعة، أي ـ يقول لنا أدونيس محدداً بدقة كلامه ـ بين الذات والموضوع. وهو يرى، في هذه العلاقة العامة، علاقة إنتاج، لأنه ينظر فيها إلى الإنسان أو الذات كمنتج، وإلى الطبيعة أو الموضوع كمجال للإنتاج. معنى هذا أنه يحاول، عن وعي وقصد، أن يجد في العلاقة العامة، من حيث هي علاقة إنتاج، أساساً لفهمه علاقة «التخلف الفكري». لكنه فشل، من حيث لا يدري، في محاولته هذه، وبالتالي في معالجته القضية التي يطرح، بسبب من الشكل الذي فيه حدّد، ففهم علاقة الإنتاج تلك. لقد جعل من هذه العلاقة الاجتماعية، أو قل، من بنية علاقات الإنتاج الخاصة ببنية اجتماعية تاريخية محددة، علاقة إنسانية عامة، وبالتالي، علاقة جوهرية لاتاريخية. لأنه، بالتحديد، جعل منها علاقة ذاتية فردية. ليست التعابير هذه من قاموسنا، بل من قاموسه، يحدد فيها علاقة

واحدة هي، في الفقرة الأولى من بحثه ـ كما سبق القول ـ علاقة بين الإنسان والطبيعة، أو الذات والموضوع، أو المنتج ومجال إنتاجه، فإذا انتقلنا إلى الفقرة الخامسة مثلاً، وجدنا أن الإنسان هذا أو الذات هو الجوهر الإنساني الذي هو، في البحث، الفرد العربي، أو الإنسان العربي، أو العربي بعامة. والعلاقة الجوهرية هذه تأخذ شكل العلاقة الاجتماعية بتحددها، في الفقرة السادسة من البحث، كعلاقة بين الفرد والجماعة، أي بين الفرد والدولة. فعلاقة التماثل في هذا الشكل من علاقة الإنتاج، قائمة إذن بين الفرد والذات والإنسان والجوهر والمنتج والعربي من جهة، وبين الطبيعة والموضوع ومجال الإنتاج والجماعة والدولة، من جهة أخرى. وما دام هذا التماثل قائماً، فبالإمكان استبدال الفرد بالإنسان أو بالجوهر إلخ. . .، واستبدال الموضوع بالجماعة أو الدولة أو الطبيعة إلخ. . . حسب مقتضيات حركة الفكر في انعزالها عن حركة التاريخ الفعلية المادية.

لكن علاقة الإنتاج، من حيث هي علاقة اجتماعية محددة، قد اختفت في تلك العلاقة العامة البسيطة بين الإنسان والطبيعة، وباختفائها، لم يعد بالإمكان فهم علاقة «التخلف الفكري». إن علاقة الإنتاج هي، بالتحديد، علاقة بين قوة العمل ووسائل الإنتاج التي تضم موضوع العمل وأداة العمل. فهي إذن علاقة معقدة، أو كما يحددها ماركس، تمازج بين عناصر ثلاثة رئيسية، لا بين طرفين بسيطين مجردين عن شكل وجودهما التاريخي الاجتماعي المحدد. ينتج عن هذا أن ما هو في علاقة إنتاج ليس الإنسان بشكل عام، بل قوة عمل محددة، أي شكل اجتماعي محدد من قوة العمل التي تحول، في شروط تاريخية اجتماعية محددة، موضوع عمل معين ـ كالقطن مثلاً أو الحديد أو الأرض

إلخ . . . ـ بأدوات عمل معينة ـ كالآلة البخارية مثلاً أو المحراث أو اليد إلخ . . . وما هو في علاقة إنتاج أيضاً ليس الطبيعة بشكل عام، بل وسائل إنتاج هي، في جزء منها، ليست الطبيعة، بل نتاج عملية اجتماعية من الإنتاج. وهذه الوسائل أيضاً لا تدخل في علاقة الإنتاج بشكل عام، بل في شكل تاريخي يحدده طابع وجودها الاجتماعي من حيث هي علاقة ملكية خاصة ـ فردية أوغير فردية ـ أو في علاقة ملكية جماعية ـ اشتراكية أو مشاعية أو قبلية أو شيوعية ـ بقوة العمل التي تتمازج معها في عملية الإنتاج الاجتماعي. ثم أن قوة العمل لا تدخل في علاقة الإنتاج من حيث هي قوة عمل الإنسان بشكل عام، أو الإنسان الجوهر، بل في شكل اجتماعي محدد كسلعة مثلاً، في الإنتاج الرأسمالي، أو في شكل آخر كما هو حالها في الإنتاج الإقطاعي أو في الرق. إذن، لا بد من تحديد بنية علاقات الإنتاج هذه في المجتمع العربي الإسلامي حتى نتمكن من فهم بنية الفكر فيه. ولا نفهم فهماً علمياً بنية هذا الفكر إلا في علاقته ببنية تلك العلاقات من الإنتاج التي يتحرك فيها، بالشكل الذي بها يتحدد حقل تحرّكه، من حيث هو حقل الممارسات الإيديولوجية الطبقية الخاصة ببنية هذه العلاقات الإنتاجية بالذات. أما إذا اعتمدنا، في فهم بنية هذا الفكر، المنهج الذي اعتمده أدونيس، فإننا لا نصل إلى أي معرفة علمية: لأن بنية هذا الفكر ليست، في حقيقتها التاريخية، كما تظهر في شكل «تصور الفكر العربي للعلاقة بين الإنسان كذات والطبيعة كموضوع»، أو بتعبير أدق، إنها ليست في حقيقتها تلك كما هي في شكل ظهورها لهذا الفكر. فالعلاقة الفعلية التي تربط بنية الفكر ببنية علاقات الإنتاج غير العلاقة القائمة بين بنية هذه العلاقات وبين الشكل الذي يتصور فيه الفكر

علاقته بها. ولئن كانت الأولى علاقة فعلية موضوعية، فإن الثانية علاقة وهمية إيديولوجية، وإن كان لها، كعلاقة وهمية، وجود موضوعي. والمنهج الذي اعتمده أدونيس في بحثه يقود إلى الأخذ بهذه العلاقة الوهمية الإيديولوجية وإحلالها محل العلاقة الفعلية، فاستوى عنده، بهذا المنهج، ظاهر الشيء والشيء في حقيقته: وهذا نقيض العلم. من هنا بالضبط أتى في تحليله ما هو مرفوض، تاريخياً وعلمياً، من إسقاط للشكل الذي تظهر فيه علاقات الإنتاج الفعلية القائمة في البنية الاجتماعية الرأسمالية، من زاوية نظر البرجوازية نفسها، على علاقات الإنتاج الفعلية السابقة على الرأسمالية في البنية الاجتماعية العربية الإسلامية. فعلاقة الإنتاج الطبقية تظهر، في البنية الاجتماعية الرأسمالية وحدها، بمظهر العلاقة الفردية الذاتية بين الذات والموضوع، أي أنها، في هذه البنية الاجتماعية، تظهر بهذا المظهر الذي يتواجد فيه مالك قوة العمل ـ السلعة كفرد، ومالك رأس المال كفرد، في علاقة حرة ينظمها العقد الاجتماعي بشكل تختفي فيه علاقة الإنتاج الفعلية التي يتواجه فيها طبقة لا تملك من عناصر الإنتاج إلا قوة العمل، وطبقة تملك وسائل الإنتاج. والعلاقة الطبقية هذه لا تظهر بمظهر العلاقة الفردية إلا من زاوية نظر الإيديولوجية البرجوازية. وهي، في «تاريخ الفكر الفلسفي»، حديثة العهد تحددت مع ديكارت، بشكل رئيسي، كعلاقة بين الذات والموضوع، وكان الذات فيها الفرد من حيث هو الجوهر. فليس من الجائز، علمياً ومنهجياً، إسقاط هذا الشكل التاريخي المحدد من ظهور علاقة الإنتاج بمظهر تتميز به البنية الاجتماعية الرأسمالية دون غيرها، على علاقات سابقة من الإنتاج، قبلية أو استبدادية، كان الفكر فيها يجهل مفهوم الذات الفرد، لسبب مادي هو أن

الفرد كفرد لم يكن له وجود أو كيان اجتماعي في تلك البنية من علاقات الإنتاج. هذا المنهج من التفكير الذي يسقط الحاضر على الماضي، في محاولة فهمه الحاضر بالماضي، يستند، في أساسه النظري إلى منطق لاتاريخي، يجوهر الفكر والواقع معاً، فيتمكن، بهذا، من إقامة التماثل البنيوي الدائم بين الماضي والحاضر، فتنعدم حينئذ حركة التاريخ، ويرتفع بين الفكر والواقع الاجتماعي سد يمنع الأول من رؤية الثاني.

2 ـ في نقض «النموذج»
من حيث هو وجه الجوهر.

ثم ينتقل أدونيس، بعد تحديده العلاقة التي في ضوئها سيفحص الفكر العربي، إلى اختيار النموذج التراثي لهذا الفكر. الغزالي هو هذا النموذج «لأنه يمثل الأصول ويمثل بالتالي تأصيل الأصول». قد يعترض أحد على اختيار هذا النموذج، وقد يجد في ابن رشد، مثلاً، أو في غيره، نموذجاً أصلح تتجسد فيه طبيعة الفكر العربي. إلا أننا لن نعتمد هذا الاعتراض منهجاً للنقد، فموضوع النقد ليس الاختيار، هل كان حسناً أم سيئاً، بل هو منهج الفكر نفسه الذي يتحكم بتحرك الفكر عند أدونيس، سواء في اختيار النموذج أم في غيره، أي في ترابط مفاهيمه، وبالتالي، في بنية مفاصله.

ليس لنا اعتراض على هذا الاختيار، إنما لنا اعتراض على هذا المنطق من الفكر الذي يأخذ الفكر في نموذجه بدلاً من أن يأخذه في حركته التاريخية، في علاقة هذه الحركة منه بحركة الصراعات الطبقية في تاريخ البنية الاجتماعية. وهنا أيضاً نرى الطابع الغيبي يسيطر على هذا المنطق الذي لا يرى الفكر إلا كجوهر. فالنموذج هو من الجوهر الشكل الخارجي لوجوده. معنى هذا أن للفكر الجوهر نماذج أو وجوهاً متعددة تحاوله فتوجده شكلاً خارجياً يتفاوت، في تماثله به، من وجه إلى آخر، لكنه حاضر في هذه الوجوه كلها. لذا أمكن أخذ وجه منها

نموذجاً له. لقد اختفت، بتجوهر الفكر، حقيقته الاجتماعية، فلم يعد، في حركته بالذات، ممارسات إيديولوجية متباينة بتباين القوى الاجتماعية المتصارعة، لأن حركته هذه ليست سوى حركة تموضعه، أي حركة «يمارس» فيها الفكر ـ أو الذات، أو الفرد العربي ـ «جوهره الإنساني». إن أدونيس هو الذي يستخدم بهذا الشكل كلمة «الممارسة». «فممارسة الجوهر الإنساني» هي، في ذلك المنطق الغيبي، البديل المباشر لممارسة الصراع الطبقي، وما ممارسة الجوهر هذه سوى صيرورة الذات موضوعاً، أي حركة «تنمذج» الجوهر في وجوهه المتتالية. إن العلاقة نفسها بين الذات والموضوع، أو بين الإنسان والطبيعية إلخ. . .، تذوب، في نهاية التحليل، في الجوهر الفكر الذات الإنسان الفرد، لتعود إلى حقيقتها الفعلية الغيبية كعلاقة مثالية ـ أي فكرية ـ بين الذات والذات في ممارسة الذات لجوهرها. هذا هو المنطق الذي يتحكم بشكل ساحق بحركة الفكر عند أدونيس.

3 ـ في نقض منطق التماثل:
الماضي هو هو الحاضر في منطق الفكر الغيبي.

فبعد وضع الغزالي نموذجاً للفكر العربي، يحلل أدونيس بنية هذا الفكر ـ أي بنية فكر الغزالي التي هي بنية الفكر العربي ـ ويخلص إلى القول إن «هذا الفكر، بقواعده وغاياته، هو الذي يسود المجتمع العربي، اليوم. ولذلك فإن الإيديولوجية السائدة، سواء في المدرسة والجامعة والبرامج التربوية، والصحافة والإذاعة والكتاب، إنما هي قوة ارتداد نحو الماضي، وقوة محافظة على الراهن الموروث... فعلاقات الإنتاج الموروثة... ما تزال هي السائدة... والبنية الإيديولوجية التقليدية... ما تزال كذلك هي السائدة».

هذا المقطع من البحث يوجز فكر أدونيس بكامله، أي يكشف بنية المنطق الذي يسيِّر فكره. هذا المنطق واضح وبسيط. إنه يتحرك بشكل واحد متكرر دوماً هو إقامة معادلات من التماثل متتالية، تعود جميعها إلى معادلة واحدة جوهرية هي معادلة الجوهر في تماثل الذات بالذات. فلنتبع إذن أدونيس في معادلاته المتماثلة، أي في تتابع مفاصل فكره:

1 ـ الفكر العربي هو نموذجه، ونموذجه هو الغزالي، فالفكر العربي إذن هو فكر الغزالي.

2 ـ الفكر السائد في الماضي هو الفكر السائد في الحاضر.

3 ـ البنية الإيديولوجية السائدة في الماضي هي البنية الإيديولوجية السائدة في الحاضر.

4 ـ علاقات الإنتاج الموروثة ـ أي السائدة في الماضي ـ هي علاقات الإنتاج القائمة في الحاضر.

إذن الماضي هو هو الحاضر، لا شيء تغير. (خلاصة).

من هذه الخلاصة نستخرج معادلات أخرى هي تكرار للمعادلات الأولى نفسها. إن تحليل النزعات السائدة في الفكر العربي (الفقرة الخامسة من البحث) تقودنا إلى هذا الاستنتاج: «يعيش الفرد العربي غريباً عن ذاته، بدئياً. فهو، من البدء، موجود: دينياً، في السماء، ودنيوياً في الأمة ـ الدولة. وفي هذا ما يقدم عنصراً أساسياً لتفسير الظاهرة السائدة اليوم في المجتمع العربي...».

المعادلة في هذا النص هي التالية: الفرد العربي غريب عن ذاته، بدئياً. الفرد العربي غريب عن ذاته، حاضراً. إذن: الماضي هو الحاضر، لا شيء تغيَّر. وهنا يُدخل أدونيس عنصراً جديداً في المعادلة، هو عنصر التفسير: إن الفرد العربي غريب عن ذاته الآن، لأنه غريب عن ذاته بدئياً. ولأن البدء هو الماضي، والماضي هو الأصل، والحاضر هو الماضي، فالحاضر إذن تأصيل الأصل أي تكراره. واستناداً إلى ما سبق، يمكن، بالتالي، بكل سهولة، دون أي عناء أو بحث، تفسير أي ظاهرة من الظاهرات الاجتماعية في الواقع العربي الحاضر: «فالعربي» يفضل الخطابة على الكتابة، مثلاً، في الحاضر، لأنه كان يفضلها عليها في الماضي، بل يجب القول بدقة، لأنه يفضلها عليها في الماضي ـ إذ لا وجود بعد الآن لعلاقة الاختلاف بين الماضي والحاضر، بسبب من تماثلهما الجوهري. و«العربي» يقف الآن

من الأفكار الجديدة موقفه من البدعة، لأنه يقف من البدعة، بدئياً، موقفه الحاضر من الأفكار الجديدة. وكذلك فإن بنية النظام القائم حالياً بنية قمعية، لأن بنية النظام الماضي بنية قمعية... إلخ.. أما الخلاصة العامة التي يصل إليها أدونيس فهي: «أن الفكر العربي السائد فكر اتباعي، لا يؤكد الاتباع وحسب، وإنما يرفض الإبداع ويدينه».

ولنبتدىء، في نقض هذا الفكر، من البدء، أي من المعادلة التي تقيم علاقة التماثل المطلق بين الفكر العربي في ماضيه، كما يتكشف في نموذجه، وبين الفكر هذا في حاضره. ليس صحيحاً على الاطلاق القول إن ذلك الفكر النموذجي هو الفكر الذي يسود المجتمع العربي اليوم. بل حتى إذا كان ذلك الفكر هو الفكر هذا، في بعض من عناصره، أو في عناصره كلها (وهذا في حد ذاته خطأ)، فهو، اليوم، ليس الفكر نفسه كما هو في الماضي، لأن الفكر لا يقوم بذاته، بل بالعلاقة الاجتماعية التي تحدده، في وجوده التاريخي وفي تحركه، كممارسة إيديولوجية خاصة بطبقة اجتماعية محددة في بنية اجتماعية محددة. معنى هذا أن الفكر لا وجود له إلا في حقله الإيديولوجي، وبالتالي التاريخي، الذي يتحدد كحقل للممارسات الإيديولوجية الطبقية في بنية اجتماعية محددة. فالإسلام، مثلاً، ليس واحداً في وجوده الإيديولوجي في العصر العباسي، وفي العصر الحاضر الذي يتميز بسيادة علاقات الإنتاج الرأسمالية في بنياتنا الاجتماعية. فهو، في تحدده كإيديولوجية، لا يوجد إلا في ممارسات إيديولوجية طبقية محددة، وبالشكل الذي يوجد فيه في هذه الممارسات بالذات. معنى هذا أن الإسلام الذي نراه، مثلاً، في تياره العقلاني عند ابن رشد، في كتاب «فصل المقال»، ليس هو هو الإسلام نفسه

الذي نراه عند حسن البنا أو سيد قطب، أو بشكل عام، في وجوده في ممارسات «الإخوان المسلمين». فهو، في الحالة الأولى، موجود بالشكل الذي يتحدد فيه بالممارسة الإيديولوجية لما يمكن تسميته بالطبقة الأرستقراطية العربية المسيطرة في المجتمع الاستبدادي في القرون الوسطى. إنه كان يمثل، في تياره العقلاني هذا، إيديولوجية هذه الطبقة المسيطرة بالذات في صراعها من أجل الحفاظ على نظامها الاجتماعي. ومن السهل التدليل على هذا القول بتحليل لكتاب ابن رشد المذكور الذي يتحدد فيه الإسلام (أو ما يسميه ابن رشد بالشريعة) كإيديولوجية، ربما لأول مرة في تاريخ الفكر العربي، بهذا الشكل الصريح الواعي. فالعقل، أو الحكمة، خاص بأولي الأمر، أي بأصحاب الحل والربط، أو بتعبير «عصري» بالطبقة المسيطرة، أما الشرع وظاهره، أو بالأحرى، ظاهر الشرع في قدسيته، وبالتالي، في وجوب تأبّده، فللعامة ممن يخضعون، وممن عليهم الخضوع لسيطرة القائمين على المجتمع من أسياده. والعقل تنظيم الأمور. والشرع هو الشكل الذي يظهر فيه هذا التنظيم العقلاني: لذا، وجب حصر العقل بمن لهم حق التنظيم، بحكم وجودهم الاجتماعي نفسه، ووجب، بالتالي وبالضرورة حصر القبول بهذا التنظيم ممن لهم حق الخضوع له، بحكم وجودهم الاجتماعي أيضاً، أي بحكم خضوعهم الفعلي لسيطرة المسيطرين عليهم. وبسبب من ضرورة تأبّده، كان لا بد من أن يأخذ التنظيم الاجتماعي هذا شكل القدسية، فكان الشرع هذا الشكل منه.

أما في الحالة الثانية، «فالإسلام» موجود بالشكل الذي يتحدد فيه بحقل آخر من الممارسات الإيديولوجية الطبقية، خاص ببنية اجتماعية مختلفة، يغلب عليها الطابع الكولونيالي، في انتمائها

التاريخي إلى نمط الإنتاج الرأسمالي. فهو إذن، في الممارسة الإيديولوجية للبرجوازية الكولونيالية المسيطرة، يتحدد بشكل آخر مختلف عن السابق، لأن عليه أن يتصدى لممارسات إيديولوجية مختلفة هي ممارسات الطبقات الخاضعة لسيطرة هذه البرجوازية. فالمشكلات المطروحة في هذا الحقل الإيديولوجي الجديد من الصراع الطبقي، أي ما يظهر بمظهر القضايا الفكرية المجردة عن هذا الصراع، هي غيرها في الحقل الإيديولوجي السابق: لقد انتفت تلك المشكلات كالبدعة أو الهرطقة أو علاقة الحكمة بالشريعة أو صفات الله أو قدم العالم وحدوثه أو القضاء والقدر إلخ... وظهرت مشكلات تطرحها حركة التحرر الوطني كالاشتراكية أو العلاقة بين قطاع الدولة والقطاع الخاص في الاقتصاد أو التحالفات الطبقية أو تعدد الأحزاب السياسية أو الإمبريالية إلخ... والفكر، من حيث هو فكر بالذات، يتحدد، لا كجوهر مفارق، بل بتحدد المشكلات التي يطرح، أو قل بالمشكلية الخاصة به، أي بوحدة الترابط في بنية هذه المشكلات، وبالتالي، بالتربة النظرية التي فيها ينبت ويتحرك. وانتقال تحركه من تربة إلى أخرى، ومن حقل إيديولوجي إلى آخر، يمنع على الإطلاق إقامة علاقة من التماثل فيه، حتى وإن ظهر لذاته متماثلاً بذاته. فالقفز ما فوق هذه الحدود البنيوية التاريخية للفكر، في وجوده الإيديولوجي، والتي هي أساسية لوجوده، هو الذي يسمح بإقامة علاقة من التماثل فيه تجوهره، فتقضي عليه من حيث هي توجده بشكل لا وجود له فيه إلا في خارج التاريخ، أي بإخراج له من وجوده التاريخي في وجوده الضروري داخل الحقل الإيديولوجي للصراعات الطبقية. هذا الإخراج للفكر من حقل وجوده المادي، هو هو الشكل الذي يوجد فيه من زاوية نظر الطبقة المسيطرة.

4 ـ في نقض نقد الدين: ليس الصراع الطبقي ضد الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة صراعاً ضد الدين.

أما المعادلة الثالثة التي تقول إن البنية الإيديولوجية السائدة في الماضي هي هي البنية الإيديولوجية السائدة في الحاضر، فهي شكل آخر من المعادلة الثانية، وينطبق عليها النقض الذي ينطبق على هذه. لكن الانتقال من كلمة «الفكر» إلى كلمة «الإيديولوجية» يجعلنا نتوقف عندها قليلاً. ما يريد أدونيس أن يقول هو أن الإيديولوجية السائدة في الماضي هي الإيديولوجية الدينية، وأن الإيديولوجية السائدة في الحاضر هي أيضاً الإيديولوجية الدينية. فالمعادلة إذن بين الإيديولوجيتين هي في الواقع معادلة بين الطابع الديني في الاثنتين أكثر منها بين بنية الاثنتين كإيديولوجيتين. بل الأصح القول إن الإيديولوجيتين واحدة لأنهما دينيتان. «فما يزال التطابق القديم بين تصور الواقع وتدبيره، أي بين الدين والسياسة، قائماً وفعالاً»، كما يقول لنا في الفقرة الرابعة من بحثه. ينتج عن هذه المعادلة إذن أن التحرر من الإيديولوجية السائدة هو هو التحرر من الدين، فالدين، من حيث هو دين، هو العائق الرئيسي لتحرر الفكر العربي. والدين هذا واحد لا يتغيَّر. إنه، في حقيقته، كما هو في تصوره لذاته. إنه جوهر الفكر العربي، فالفكر هذا ديني في جوهره وبجوهره. بهذا ينتقل مركز الثقل في الممارسة الإيديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازية المسيطرة، من صراع ضد إيديولوجية هذه الطبقة، بمختلف تياراتها، إلى

صراع ضد الشكل الديني أو الطابع الديني من هذه الإيديولوجية، فعلاقة التماثل الجوهري بينها وبين الدين تجعل من نقد الدين نقضاً لها، وتحصر في هذا النقد، أي في نقد هذا الجوهر، كل ممارسة إيديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازية المسيطرة. بل إن هذه الممارسة، من حيث هي ممارسة محددة للصراع الطبقي، تنتفي في تلك العملية الذهنية من النقد الديني، فنعود بها إلى ما قبل ماركس، يوم كان النقد هذا عند فورباخ أو برونو باور سلاحاً سحرياً لتحرير الإنسانية بتحرير الفكر الإنساني. إن هذا المنطق الغيبي هو الذي قاد إلى انزلاق الفكر من تحليل الإيديولوجية الطبقية، في وجودها الممارسي داخل حقل محدد من الصراع الطبقي خاص ببنية اجتماعية تاريخية محددة، إلى نقد الدين في وجوده في شكل يظهر فيه خارج حقل وجوده الاجتماعي.

ثم إن إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة في البنيات الاجتماعية العربية ليست الإيديولوجية الدينية، حتى في استخدام هذه الطبقة لهذه الإيديولوجية بالذات، في ممارسة صراعها الطبقي. نحن لا ننكر لجوء هذه الطبقة، في ممارستها هذه، إلى هذه الإيديولوجية، بل نؤكد أن الإيديولوجية السائدة، أي المسيطرة، هي إيديولوجية برجوازية، وأن هذه الإيديولوجية البرجوازية ليست دينية، برغم كون الإيديولوجية الدينية تياراً فيها. ومن السهل جداً اعتماد بحث الدكتور زكي نجيب محمود نفسه دليلاً على هذا، بل من السهل جداً القول إن مشكلية «التخلف والتقدم» التي تحكمت بأبحاث الندوة، ومنها بحث أدونيس، ليست مشكلية دينية، بل برجوازية «عصرية». لكننا لن نلجأ، في المناقشة، إلى هذه السهولة الجدالية، إنما سنعالج القضية من زاوية أخرى.

5 ـ العلاقة بين إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية وإيديولوجية الطبقات المسيطرة السابقة.

مع انتقال العالم إلى عصر الإمبريالية، ومنه، إلى عصر الاشتراكية، أي مع تحدد حركة التاريخ المعاصر كحركة انتقال من الرأسمالية، سواء في شكلها الإمبريالي أم الكولونيالي، إلى الاشتراكية، وجب القول، بكل دقة علمية، إن إيديولوجيتين طبقيتين رئيسيتين تحددان الحقل البنيوي لتحرك الفكر: الإيديولوجية البرجوازية والإيديولوجية البروليتارية. فالصراع الإيديولوجي قائم إذن، بشكل رئيسي، بين هاتين الإيديولوجيتين. ومختلف التيارات الفكرية تتحدد، في وجودها الإيديولوجي الحاضر، قياساً عليهما. هذا لا ينفي، بالطبع، وجود تيارات إيديولوجية متعددة داخل الإيديولوجية الطبقية الواحدة، مثلاً، داخل الإيديولوجية البرجوازية. وفي تحليلنا لهذه الإيديولوجية الأخيرة، لا بد لنا من تحديد زاوية النظر إليها، في وجودها المميز، داخل علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية. فمن زاوية نظر البنية الاجتماعية الكولونيالية، تتميز تلك الإيديولوجية البرجوازية بشكل يختلف عنه في وجودها المميز كإيديولوجية برجوازية ـ أمبريالية. وتميزها هذا هو وليد تميُّز حركة الصراع الطبقي في البنية الكولونيالية، من حيث هي حركة صراع وطني، أي حركة تحرر من الإمبريالية. كما أن الإيديولوجية البروليتارية ـ أي الماركسية اللينينية ـ هي أيضاً بدورها تتميز بتميز وجودها الممارسي داخل حركة الصراع الطبقي التي هي فيها. وكل من

الاثنتين أيضاً تتميز، في هذا الإطار بالذات، بتميز التناقض الممارسي الطبقي الذي يربطها بالأخرى داخل حقلهما الإيديولوجي. معنى هذا أن المفاهيم الأساسية لكل من الإيديولوجيتين تتميز بوجودها الممارسي في الحقل الخاص بها. وبإمكاننا أخذ أمثلة عديدة نجدها، في أبحاث الندوة، في الدور الذي لعبته مفاهيم التخلف مثلاً أو التقدم أو العصرية أو التقنية أو حتى التراث أو الدين إلخ. . . لكن الشيء الرئيسي هنا هو أن مفاهيم هذه الإيديولوجية المسيطرة تتميز بالشكل الذي تمارس فيه الطبقة المسيطرة سيطرتها الإيديولوجية على مختلف أشكال الوعي الاجتماعي. هذا يعني أن إيديولوجية البرجوازية المسيطرة لها الشكل نفسه الذي هو لسيطرة هذ الطبقة. فعلاقة التبعية البنيوية للإمبريالية التي تحدد شكل السيطرة الطبقية للبرجوازية الكولونيالية تنعكس أيضاً، في الحقل الإيديولوجي في شكل من التبعية الإيديولوجية تمارس فيه البرجوازية هذه سيطرتها الإيديولوجية. فالعلاقة هذه التي تمنع تطور الإنتاج الرأسمالي، في شكله الكولونيالي، من أن يميل، في قانونه العام، إلى القضاء على علاقات الإنتاج السابقة عليه، في سيطرته بالذات عليها، هي نفسها العلاقة التي تمنع البرجوازية الكولونيالية، في ممارسة سيطرتها الإيديولوجية، من القضاء على مختلف الإيديولوجيات السابقة على الإيديولوجية البرجوازية، في سيطرتها بالذات عليها. وهي أيضاً التي تمكّن هذه الإيديولوجيات السابقة من أن تكون في تعايش تحالفي مع إيديولوجية هذه البرجوازية الكولونيالية التي تطمح دوماً، في صيرورتها الطبقية، إلى أن تكون على تماثل تام مع البرجوازية الإمبريالية. فهي إذن، في هذا الطموح منها، وإن كان وهماً، في تناقض إيديولوجي مع تلك الإيديولوجيات

السابقة، (من هنا أتى ما نراه في إيديولوجيتها من مفاهيم «عصرية» ليبرالية، وما نراه أيضاً في بدء «تاريخها الإيديولوجي» من مفاهيم أرادت لها أن تكون مثيلة مفاهيم الثورة الفرنسية البرجوازية، كما هو الأمر عند رفاعة الطهطاوي ولطفي السيد وغيرهما). لكنها، في وجودها الطبقي كبرجوازية كولونيالية، هي في تحالف إيديولوجي مع تلك الإيديولوجيات التي هي، في إيديولوجيتها، تيارات منها، سواء بسبب من طبيعة تكوّنها التاريخي كطبقة مسيطرة جديدة تتكون عناصرها من عناصر الطبقة المسيطرة السابقة، أو من بعض منها، أم بسبب من ضرورات الصراع الطبقي الراهن التي تفرض عليها استخدام أي سلاح إيديولوجي تتمكن به من مجابهة الإيديولوجية البروليتارية التي هي بالفعل إيديولوجية «العصر». إنما، في أي حال من الأحوال، ومهما كان شكل العلاقة التي تربط هذه الإيديولوجية البرجوازية، في شكلها الكولونيالي، بالإيديولوجيات الطبقية السابقة، فإن الإيديولوجية «الدينية»، من حيث هي الشكل التاريخي المحدد لإيديولوجية الطبقة المسيطرة السابقة على البرجوازية، ليست هي الإيديولوجية المسيطرة، أو التيار الإيديولوجي المسيطر في الإيديولوجية المسيطرة، أو إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة.

وهنا، لا بد لنا من تحديد آخر. فكما أن في الطبقة المسيطرة فئات متعددة، أو في التحالف الطبقي المسيطر طبقات متعددة، تعود فيها الهيمنة الطبقية دوماً لفئة من هذه الطبقة، أو لطبقة من هذا التحالف، كذلك الأمر في الإيديولوجية المسيطرة، فيها تيارات إيديولوجية متعددة ينعكس فيها الوعي الطبقي لتلك الفئات أو الطبقات، إنما الهيمنة الإيديولوجية تعود دوماً لتيار من

هذه التيارات يمثل مصالح الفئة المهيمنة من الطبقة المسيطرة. وكما أن هيمنة هذه الفئة أساسية لسيطرة هذه الطبقة ككل، فإن هيمنة التيار الإيديولوجي المهيمن في الإيديولوجية المسيطرة أساسية للسيطرة الإيديولوجية للطبقة ككل، وبالتالي لتأبد علاقات الإنتاج القائمة. إن الطبقة المسيطرة، والفئة المهيمنة منها بشكل خاص، تسمح بتعدد هذه التيارات الإيديولوجية في إيديولوجيتها المسيطرة، طالما هي ترى في هذا التعدد مصلحة طبقية لها، لا سيما في ممارسة صراعها الإيديولوجي الطبقي ضد الطبقة المهيمنة النقيض، أي ضد الطبقة العاملة. لكنها قد ترتد ضد هذا التيار أو ذاك حين ترى فيه خطراً على وجودها الطبقي المسيطر، في ظل هيمنة الفئة المهيمنة منها. وهذا ما رأيناه، في فترات تاريخية متقطعة، في الصراع ضد تيار «الإخوان المسلمين» مثلاً. وانتعاش هذا التيار في فترة أخرى لا يدل على أنه التيار المهيمن في إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية بقدر ما يدل على أن الفئة المهيمنة من هذه الطبقة المسيطرة ترى الآن، في هذه المرحلة بالذات من تطور حركة الصراع الطبقي في حركة التحرر الوطني، ضرورة في توطيد تحالفها الطبقي، ضد الطبقة العاملة بالذات، مع هذه الفئة الاجتماعية التي تسمى بالبرجوازية الريفية، وفي إقامة عائق إيديولوجي يمنع تحالف الطبقة العاملة مع فئات البرجوازية الصغيرة المسحوقة بخضوعها لسيطرة البرجوازية الكولونيالية هذه. إن هذه البرجوازية هي التي تقود عملية الصراع الطبقي، وعملية التحالف الطبقي، وهي، باسم «العصرية» و«الحداثة» و«التقدم» و«الحرية» و«العلم» و«التقنية»، إلى غير ذلك من مفاهيم الإيديولوجية البرجوازية، بشكل عام، تضع الدين، مثلاً، في مجابهة مع الإيديولوجية البروليتارية. معنى هذا، أنها في استخدامها الراهن «للإيديولوجية الدينية»، لا تمارس صراعها

الطبقي باسم «الدين» أو باسم مفاهيم هذه الإيديولوجية، بل هي تمارسه، في تطلعاتها الطبقية المتجددة نحو «الحداثة»، باسم مفاهيم «العصر» التي هي مفاهيم الإيديولوجية البرجوازية نفسها. هذه الإيديولوجية الطبقية هي الإيديولوجية المسيطرة في حقل الفكر العربي الراهن.

6 ـ في نقض مفهوم «الوراثة» في علاقات الإنتاج: ليست علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية «موروثة»، وليست هي العلاقات السائدة.

لكن المنطق الذي قاد أدونيس إلى عدم رؤية هذا الطابع الطبقي المميز للصراع الإيديولوجي في واقعنا الاجتماعي الراهن، هو تلك المعادلة الرابعة التي أقامها بين علاقات الإنتاج السائدة في الماضي وعلاقات الإنتاج القائمة في الحاضر، وهو، في هذا القول، يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه، مثلاً، الدكتور شاكر مصطفى. فالقضية هنا ليست، كما رأينا، في تحديد علاقات الإنتاج هذه كعلاقات موروثة وحسب، (مما يسمح بالقول بتعايشها مع علاقات من الإنتاج غير موروثة، أي بالفعل حاضرة)، بل هي في أن هذه العلاقات الموروثة هي هي علاقات الإنتاج السائدة في واقعنا الاجتماعي الحاضر.

أن تكون علاقات الإنتاج التي تنتمي إلى أنماط من الإنتاج سابقة على الرأسمالية، علاقات موروثة، برغم وجودها الحاضر في تعايش تخضع فيه لسيطرة علاقات من الإنتاج رأسمالية أو كولونيالية، هذا ما حاولنا دحضه سابقاً في مناقشتنا لبحث الدكتور مصطفى.

أما أن تكون هذه العلاقات الموروثة نفسها هي هي العلاقات القائمة حالياً، فهذا ما لا يمكن للمنطق العلمي أن يقبل به، برغم وجود الانسجام الداخلي في منطق أدونيس. فلو كانت العلاقات

هذه بالفعل كما يراها أدونيس، لوجب، بالطبع، أن تكون البنية الإيديولوجية التقليدية هي السائدة في حاضرنا أيضاً. لكن الأمر ليس كذلك. فعلاقات الإنتاج في البنيات الاجتماعية العربية هي، كما يعلم الجميع، علاقات إنتاج رأسمالية تبعية، أو كما حددناها نحن، كولونيالية. وهي، بالتالي، ليست موروثة، لأنها رأسمالية تبعية، أو كولونيالية، أي شكل تاريخي محدد من نمط الإنتاج الرأسمالي، بدأ يتكوَّن في المنتصف الثاني من القرن التاسع عشر، مع التغلغل الإمبريالي، وبفعل ما أحدثه هذا التغلغل في العالم العربي من تفكيك لعلاقات الإنتاج السابقة (الموروثة) التي لم تعد موجودة بذاتها، بل بالشكل المحدد الذي تتعايش فيه مع ما ولَّده التغلغل الإمبريالي من علاقات إنتاج رأسمالية جديدة، وفي خضوعها بالذات لسيطرة هذه العلاقات الجديدة. ولئن لم يقض الشكل الكولونيالي الذي تكوَّنت فيه الرأسمالية في العالم العربي على تلك العلاقات من الإنتاج السابقة عليه كما قضى فيه الشكل الإمبريالي للرأسمالية على هذه العلاقات في أوروبا الغربية أو أميركا، فإن هذا لا يعني على الإطلاق أن هذه العلاقات السابقة هي السائدة، أي المسيطرة، في العالم العربي. فكونية الإنتاج الرأسمالي، لا سيما في تطوره الإمبريالي، أي في ضمِّه العالم بأسره في شبكة علاقاته التي هو المسيطر عليها، تمنعنا، بكل دقة علمية، من إعطاء ذلك الحكم بأن علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية هي العلاقات السائدة في الإنتاج الاجتماعي الذي يتحدد بالضرورة، في بنيته وتطوره، بعلاقة التبعية التي تربطه بالإمبريالية، كما هو الحال في العالم العربي، أو في البلدان الأخرى الخاضعة للسيطرة الإمبريالية. بل يجب القول إن الإنتاج السابق على الرأسمالية نفسه هو أيضاً، في وجوده الحاضر

في البنية الاجتماعية الكولونيالية، وفي تطوره بالذات، أي في تجدده كإنتاج سابق على الرأسمالية، يخضع بالضرورة لتلك السيطرة الإمبريالية التي تحدده بتحديدها الشكل الكولونيالي من الإنتاج الرأسمالي الذي يسيطر عليه. نخلص، في ضوء هذا، إلى القول إن وجود هذه العلاقات السابقة في البنية الاجتماعية الكولونيالية لا يعني أنها العلاقات السائدة في هذه البنية، حتى وإن كانت هي تنتشر على القسم الأعظم من السكان، كما هي الحال في الهند مثلاً، أو في كثير من البلدان العربية. بل إن العلاقات السائدة في هذه البنية، أو قل إن نمط الإنتاج المسيطر في هذه البنية الكولونيالية التي يتعايش فيها، كأي بنية اجتماعية، عدة أنماط من الإنتاج، هو الإنتاج الكولونيالي نفسه، كشكل تاريخي محدد من الإنتاج الرأسمالي.

7 ـ في نقض مفهوم «السيادة» في منطق الفكر الغيبي:
ليست «السيادة، في منطق هذا الفكر، علاقة.
إنها الجوهر الذي يسود الجوهر في الجوهر ذاته.

وهنا، لا بد من التوقف عند مفهوم السيادة، أو السيطرة، في علاقة التعايش بين أنماط الإنتاج في البنية الاجتماعية الواحدة. ومن غير التوسع في بحث هذه القضية النظرية ـ إذ ليس هنا مجال البحث فيها ـ يمكن الإشارة إلى أن هذه السيطرة لا تتحدد كمياً، بل **نوعياً**، فهي **علاقة**، ليس بين كميات ذرية أو غير ذلك، بل بين **أنماط** من الإنتاج، أي بنيات تحدد أشكالاً مختلفة من ترابط عناصر الإنتاج. وبالتالي، يمكن أن تكون السيطرة لنمط من الإنتاج هو أقل توسعاً في علاقاته ـ أي في ضمّه حجماً معيناً من السكان ـ من الأنماط الأخرى، إلا أن الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية، من حيث هي كل متماسك، تسير، بشكل رئيسي، في الاتجاه الذي يحدده لها سير نمط الإنتاج المسيطر، أي تطوره التوسعي. فنمط الإنتاج المسيطر هو إذن الذي يحدد الحركة العامة لتطور البنية الاجتماعية بشكل تتفكك فيه علاقات الإنتاج السابقة عليه بفعل تطوره التوسّعي نفسه. معنى هذا أن علاقة السيطرة التي تربطه بالأنماط السابقة عليه تحدد حركة تطوره، أو تجدده، كحركة توسُّع، فيما هي تحدد حركة الأنماط الأخرى المتعايشة معه، كحركة تفكك وانقراض. فحركته إذن هي العامل الرئيسي في ترابط البنية الاجتماعية وتماسكها. السيطرة ليست إذن رجحاناً

كمياً لكفة على أخرى، في علاقة خارجية من الاستقلال يتوحد فيها الطرفان، بل هي علاقة الترابط البنيوي التي فيها يتحدد طرف أو عنصر ـ هو بنية ـ من عناصر البنية، كعنصر محدِّد، في نهاية التحليل، لبقية عناصر البنية، في وحدة ترابطها وحركة تطورها.

لا وجود للتناقض بين هذا القول والقول السابق بأن الإنتاج الرأسمالي يتطور، في البنية الكولونيالية، بشكل يسمح فيه بالإبقاء على علاقات الإنتاج السابقة عليه، بدلاً من أن يحدّد، في تطوره، وبهذا الشكل من تطوره، ضرورة القضاء عليها. فهو، في تحديده هذا لإمكان تجددها باستمرار، يحدد الشكل التاريخي الذي فيه يسيطر عليها. بل إن تأبد وجوده المسيطر هذا، في تحدده المتجدّد بعلاقة التبعية البنيوية التي تربطه بالإمبريالية، هو نفسه الذي يحدد ضرورة تجدد تلك العلاقات من الإنتاج السابقة عليه، فتجدد هذه العلاقات، في خضوعها لسيطرته، أساسي لتجدده بالذات، في خضوعه لسيطرة الإنتاج الإمبريالي.

فالقول إذن إن علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية (الموروثة) هي العلاقات السائدة في المجتمع العربي الراهن، قول خاطىء مرتين:

أولاً، في تحديد هذه العلاقات كعلاقات «موروثة»، وهذا الخطأ يستند، في أساسه النظري، إلى عدم فهم علاقة السيطرة التي تربط الإنتاج الكولونيالي، من حيث هو الشكل التبعي للإنتاج الرأسمالي، بالإنتاج السابق عليه، والتي تجعل من تلك العلاقات «الموروثة» علاقات ينتجها، في تجددها، الشكل التاريخي المحدد لسيطرة الإنتاج الكولونيالي عليها.

ثانياً، في تحديده تلك العلاقات كعلاقات سائدة في البنية الاجتماعية الكولونيالية، وبالتالي في تحديد نمط الإنتاج السابق

على الرأسمالية كالنمط المسيطر في هذه البنية. وهذا الخطأ أيضاً يستند، في أساسه النظري، إلى عدم فهم علاقة السيطرة، من حيث هي علاقة سيطرة.

القضية ليست في اللفظة، أو العبارة، بل في استخدام العبارة هذه كمفهوم، دون أن تكون، بالفعل، وليدة المفهوم الذي تحمله ولا تفكره. فعبارة «السيادة»، والصفة المشتقة منها: علاقات الإنتاج «السائدة»، الإيديولوجية «السائدة»، الفكر العربي «السائد» إلخ. . .، هي هي عبارة «السيطرة» التي نستخدمها نحن، لنشير بها، بالتحديد، إلى مفهوم خاص بالفكر الماركسي اللينيني هو أساسي لفهم التناقض. فالقول بوجود علاقات إنتاج «سائدة» أو إيديولوجية «سائدة» إلخ. . . يفترض ويستلزم بالضرورة القول بوجود **علاقة** بين طرفين على الأقل ـ أو بالأحرى بين أطراف عدة ـ واحد منهما هو السائد أو المسيطر. وهو يعني، بالنسبة لعلاقات الإنتاج، وجود عدة أنماط مترابطة، واحد منها هو المسيطر. وبالنسبة للإيديولوجية، هو يعني أيضاً وجود إيديولوجيات عدة في حقل واحد من التصارع، واحدة منها هي المسيطرة. وهو يعني أيضاً بالضرورة أخذ الطرف المسيطر في علاقته بالأطراف الأخرى التي يسيطر عليها. فالمنطق الذي يتضمنه مفهوم السيطرة يستلزم إذن، في تحليل الواقع ـ سواء أكان هذا الواقع الفكر أم علاقات الإنتاج ـ النظر إلى بنية التناقض في هذا الواقع، وإلى حركة التناقض فيه. وهذا ما لم يتبعه أدونيس في منطق تحليله. فالمعادلات التي أقامها، والتي عليها يقوم منطقه (الماضي هو هو الحاضر، في الفكر والإنتاج والسياسة والأخلاق. . .) منعته من رؤية التناقض في حاضر الواقع وفي ماضيه على السواء، فأقام «التناقض» خطياً بين الماضي والحاضر

من جهة وبين المستقبل من جهة أخرى. إنه ينظر إلى التناقض في علاقة السيطرة بمنطق التماثل الغيبي، فكان لزاماً أن يزول، بفعل هذا المنطق من الرؤية، ذلك التناقض المادي، وأن تزول علاقة السيطرة في طرف منها هو الأوحد الباقي المتماثل دوماً بذاته، فكان ما كان من سيادة الماضي في سيادة الحاضر، والسيادة في الحالتين واحدة، وكان ما كان من سيادة علاقات الإنتاج «الموروثة» في سيادة علاقات الإنتاج القائمة، والسيادة في الحالتين واحدة، وكان ما كان من سيادة الفكر العربي الماضي في سيادة الفكر العربي الحاضر، والفكر في السيادتين واحد. هنا، بالذات، يكمن جوهر القضية، في جوهر الذات، أو في ذات الجوهر، أي في الجوهر الذات. «فالسيادة» التي يتكلم عنها أدونيس، في تكلمه على الفكر أو الإيديولوجية أو علاقات الإنتاج، ليست علاقة، وإلا لاختلف تحليله جذرياً وانقلب إلى نقيضه. إنها الجوهر الذي يسود الجوهر، في الجوهر ذاته.

8 ـ في نقض المنطق الغيبي:
الانزلاق ضرورة في بنية هذا المنطق.

من هنا أتت سلسلة الانزلاقات التي يقود إليها ذلك المنطق الغيبي، والتي هي فيه بنيته. ففي تحديد علاقة الإنتاج، في الفقرة الأولى من بحث أدونيس، كان الانزلاق في قلب هذه العلاقة المعقدة التي هي بنية الترابط من عناصر متعددة متفاوتة، علاقة بسيطة بين الذات والموضوع، وكان الانزلاق، في كل من طرفيها، في استحالة قوة العمل إنساناً، والإنسان فرداً أو ذاتاً أو جوهراً، وفي استحالة وسائل الإنتاج موضوعاً غابت أو ذابت فيه أداة العمل التي هي، في عملية العمل، العنصر المحدّد، والتي هي نتاج اجتماعي تاريخي من العمل، فلم يبق سوى الطبيعة، أي هذا الكائن الغيبي الذي، في تجرُّده عن شكل وجوده الاجتماعي في عملية الإنتاج، لا وجود له بالفكر الغيبي. والانزلاق في تحديد الفكر العربي هو أن هذا الفكر، في وجوده الاجتماعي، هو الشكل الذي يظهر فيه لذاته من زاوية نظر الإيديولوجية المسيطرة، والانزلاق الآخر هو أن هذا الفكر نفسه، هو هو هذه الإيديولوجية المسيطرة. والانزلاق في تحديد علاقات الإنتاج في المجتمع العربي هو في أن هذه العلاقات ليست وحدة الترابط بين علاقات من أنماط إنتاج متعددة متعايشة، بل هي تنحصر في علاقات خاصة بنمط واحد من هذه الأنماط، وهو في أن هذا النمط هو، في المجتمع العربي الراهن، النمط الذي كان سائداً

من قبل. والانزلاق في تحديد ما يسمى بالإنسان العربي، هو في أن هذا الإنسان ليس مجموع علاقات الإنتاج الاجتماعية التي تحدده تاريخياً، بل هو الإنسان العربي بشكل عام، في تجرده من هذه العلاقات المحددة بالذات.

والانزلاق في تحليل الفكر العربي - وهذا ما نحن الآن بصدده - يكمن في هذه القفزة الغيبية من الفكر العربي السائد، أي المسيطر، إلى الفكر العربي بشكل عام، ومنه إلى العربي، ككائن اجتماعي محدد قد صار جوهراً. هذا الانزلاق من الفكر المسيطر إلى الفكر ومن الفكر إلى الإنسان، هو ما نريد أن نتوقف عنده الآن، لأنه يكشف بوضوح المنطق الداخلي لبحث أدونيس.

كيف يمكن أن نفسر هذا الانزلاق - ولا نقول أن نقبل به؟ إن الفكر المسيطر في أي مجتمع، هو بشكل عام، فكر الطبقة المسيطرة، أي إيديولوجيتها. فإذا كان هذا هكذا، وجب حكماً أن نرفض علاقة التماثل التي يقيمها أدونيس بين إيديولوجية البرجوازيات العربية، وبين الفكر العربي. ثم أن الانزلاق الآخر أخطر من هذا، لأنه يستخلص الإنسان بعملية ذهنية من هذه الإيديولوجية المسيطرة، فيأمن، بهذا، شر القيام بتحليل مادي لبنية علاقات الإنتاج الاجتماعية التي يتحدد بها ذلك الكائن الاجتماعي التاريخي. إن المنطق الغيبي، من حيث هو منطق تماثل الجوهر بذاته، هو الذي يقود بالضرورة إلى الوقوع في تلك الانزلاقات كلها، التي تقود بدورها إلى مآزق فكرية لا يمكن الخروج منها إلا بمنطق التحليل المادي، أي بمنطق التناقض الماركسي. والمآزق التي يصل إليها الفكر الغيبي في بحث أدونيس كثيرة، نقتصر على تبيان أهمها.

9 ـ من المأزق إلى السحر:
طريق الفكر الغيبي إلى انغلاق الذات على الذات
في تفجُّر الذات بالذات رفضاً دون تغيير.

إذا كان الفكر العربي السائد هو هو الفكر العربي، وكان الفكر هذا في جوهره اتباعياً رافضاً الإبداع ومديناً له، فكيف يمكنه الخروج من أزمة «تخلفه»، وهي فيه ليست أزمة عارضة ـ أي تاريخية ـ لأن «التخلفية» هي بنيته؟. (ملاحظة عابرة: إن هذا المصدر، «التخلفية»، ليس منا، بل من أدونيس نفسه. وهو إن دلّ على شيء، فإنما يدل على أن المنطق الغيبي يتميز بميل دائم فيه إلى أن يجوهر الظاهرات التاريخية المحددة بشكل تنتفي فيه الحركة التي أدت إلى ظهور هذه الظاهرات. وبانتفاء هذه الحركة وشروطها التاريخية، يصير لزاماً، في محاولة فهم الظاهرة، ردها إلى الجوهر الذي هو فيها ظاهر لذاته). هذه الأزمة إذن أزمة مأزقية، ومأزق ذلك الفكر يكمن في تماثل الجوهر فيه بذاته، ماضياً وحاضراً، ولا خروج للذات من الذات إلا بالذات، والجوهر منها في مأزق، فكيف الخروج إذن من هذا المأزق؟ بل كيف الخروج من الحاضر إلى المستقبل طالما أن الزمان في الذات تماثل؟

لكن للمعضلة الغيبية حل غيبي، والحل السحري هذا يكمن في تفجّر الذات خلقاً وإبداعاً وتجاوزاً واستشرافاً هو، في نهاية التحليل، رفض. والرفض هذا هو التفجُّر والثورة الجذرية، وما

الجذر من هذه الثورة الرفض سوى الذات نفسها. إذن، الرفض هذا هو رفض الذات للذات، أكثر منه رفض الذات لما هو قائم من «علاقات إنتاج» أو «نظام» أو «سلطة» أو «إيديولوجية» أو «دين». . . ، أي موضوع. هنا تظهر بوضوح الأهمية البالغة، في المنطق الغيبي، لإرجاع علاقات الإنتاج الاجتماعية المعقَّدة كلها إلى علاقة أساسية بسيطة هي علاقة الذات بالموضوع. وبحصر تلك العلاقات في هذه العلاقة، تذوب الحركة التاريخية للبنية الاجتماعية في هذه الحركة الذاتية التي لا تتغير في تجددها الدائم، والتي تضع الفرد الذات الجوهر، أي إنسان الفكر الغيبي، في مواجهة مع كل ما ليس هو، أي مع الغير. وفي هذا الغير أيضاً، من حيث هو موضوع الذات، أو من حيث هو اللاذات، تذوب الظاهرات الاجتماعية كلها، وتستوي، بذوبانها هذا، على صعيد واحد، وفي طرف واحد من علاقة مغايرتها للذات. مأساة هذا الفكر الغيبي قديمة متجددة دوماً، وهي تظهر الآن في شكل «الغربة» أو «الاغتراب» أو «التغرب» أو «التشيؤ»، أو غير ذلك من المفاهيم التي ـ وإن ألصقت ظلماً بالفكر الماركسي ـ تدل كلها على أن المأساة تكمن في حركة تموضع الذات. والمأساة هذه، من حيث هي مأساة الذات نفسها، قدر لاصق بالذات لا ينفصل عنها، فكينونتها هي صيرورتها (ممارسة الجوهر الإنساني)، وصيرورتها هي تموضعها، وتموضعها هو اغترابها الذي هو منها تحقق كينونتها، ولا خروج للذات من هذا القدر الذي هو فيها انغلاق الذات على الذات بتفجر منها تخرج به إلى ما هي فيه من تماثل لا ينتهي، إلا ببدء دائم منها هي فيه تماثلها بذاتها. بهذه الحركة من الفكر الغيبي الذي هي فيه دورانه، زال الموضوع من تلك العلاقة التي هو فيها طرف، وبقيت الذات في مواجهة

الذات ـ إذ الموضوع ليس فيها سوى الوجه الآخر للذات نفسها ـ فاستحالت الحركة فيها تفجراً للذات هو رفض لها في وجودها الموضوعي نفسه، أي في وجودها كموضوع. ولا بد من أن يكون هذا الرفض بالضرورة رفضاً دائماً، من حيث هو رفض للموضوع ـ أي الذات. لكن به تتموضع الذات أيضاً. فبهذا الرفض الذي تتموضع فيه الذات، يتأكد إذن الموضوع نفسه الذي ترفض، فتنغلق الذات على الذات في مأزق وجودها الجوهري، أي في حركة ممارسة هذا الجوهر منها، ويظل قائماً ما هي ترفض، كما كان سابقاً، دون تغيير، برغم «ثورتها» على ذاتها التي هي موضوع ذاتها.

10 ـ في نقض علاقة الفرد بالجماعة: ليست علاقة التناقض الاجتماعي قائمة بين الفرد والجماعة إلا من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة.

وبرغم ما يفوح من هذا الفكر الغيبي من رائحة هيجلية، فإنه يظل دون ما وصل إليه الفكر الهيجلي من رسم للحركة التاريخية، من حيث هي حركة موضوعية. أما عند أدونيس، فإن الحركة الموضوعية هذه، في مثاليتها وغيبيتها، استحالت حركة ذاتية تجد في الفرد مركزها، أي نقطة البدء والوصول معاً. في البدء كان الفرد، فكان الخلق والإبداع، ولما انتفى الفرد في الموضوع وتغرّب عن ذاته في الجماعة أو الدولة أو السلطة أو النظام أو المؤسسات أو العلاقات الاجتماعية، أي في كل ما هو قائم في الموضوع، كان الاتباع، وكان التخلف، وكان حاضر الإنسان العربي أو ماضيه. فلا بد إذن من رفض الموضوع هذا والعود إلى الفرد كي يعود إلى الفكر العربي ما هو في الفرد من خلق وإبداع. وهذا هو المستقبل. في هذا الضوء، يمكن فهم ما يؤكده أدونيس من وجود فكر خلاق في المجتمع العربي، برغم كون الفكر العربي اتباعياً، وبرغم كون «شخصية العربي، شأن ثقافته، تتمحور حول الماضي ـ القديم». فالفكر العربي هذا هو الفكر السائد، أي فكر الجماعة. فهو اتباعي لأنه فكر الجماعة، أي فكر تأسس فانوجد في كل ما تقوم به، أو عليه، البنية الاجتماعية من أجهزة أو أنظمة أو سلطة أو مؤسسات أو علاقات موضوعية لا بد من

أن يخرج عنها الفرد، ليخرج عليها برفض منه لوجوده الموضوعي هذا حتى يكون له ما هو في ذاته الجوهر من إبداع وخلق. فالعلاقة إذن بين الفرد والجماعة هي هي علاقة اغتراب الفرد عن ذاته. معنى هذا أن البنية الاجتماعية، بكامل وجودها، وبتعقد هذا الوجود، ليست، كموضوع، سوى نتيجة إبداع الفرد وخلقه. كان الفرد البدء، فعلاً من الخلق والإبداع، ارتد، بتموضعه، ضد الفرد، فانسحق الفرد بما أبدع حين تشيأ ما أبدع فصار ملكاً للجماعة، وكان على الفرد، لما للجماعة من سلطة وقمع ودولة، أن يتبع فيكف عن الإبداع ـ أي عن ابتداع البدعة ـ حتى يتمكن من أن يكون له في المجتمع وجود اجتماعي. فالإبداع إذن هو فعل الفرد من حيث هو فرد، فهو بالضرورة رفض لعلاقة الاغتراب بين الفرد والجماعة، وعود إلى علاقة الذات في جوهر الفرد. هنا، في هذه العلاقة، وبرفض تلك، وجد ما وجد من فكر خلاق في المجتمع العربي، عند الشعراء الصعاليك مثلاً، أو عند الرافضين من المتصوفة، وبهذا الرفض، ماضياً أو حاضراً ومستقبلاً، يتوحد الإبداع في الفرد دوماً، فالجماعة، بما هي جماعة، هي هي الاتّباع نفسه.

لن نناقش هذا المنطق من الفكر بعرض منطق آخر من الفكر موازٍ له، فهذا المنهج من المناقشة يضع المنطقين على صعيد واحد من العلاقة بما هو من الفكر علميته، فضلاً عن أنه يقودنا إلى القيام بتحليل ليست هذه الدراسة النقدية السريعة مجالاً له. لذا، سنستمر في مناقشته من زاوية أخرى تهدف إلى إظهار ما نراه فيه من تناقض داخلي هو الأساس الذي يقوم به، وهنا، سنقتصر على إيراد ملاحظتين:

أولاً، إن قراءة الفكر العربي، في ضوء هذا المنطق الغيبي،

هي قراءة له من زاوية نظر الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة نفسها، أي من زاوية نظر هذه الإيديولوجية بالذات التي يرفضها أدونيس، والتي يرى في سيطرتها على الفكر العربي مصدر ما رآه في هذا الفكر من اتباع. فالعلاقة التي أقامها بين الفرد والجماعة، والتي في ضوئها قرأ الفكر العربي صنَّفه إلى ما هو فيه فكر اتباعي هو فكر الجماعة السائد، وإلى ما هو فيه فكر إبداعي هو استثناء من القاعدة ـ كالفرد يخرج عن الجماعة استثناء يؤكدها ـ نقول إن هذه العلاقة هي الشكل الإيديولوجي الذي تظهر فيه، من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة، العلاقة الاجتماعية من حيث هي علاقة طبقية.

معنى هذا أن علاقة التناقض الاجتماعي تظهر، من هذه الزاوية الطبقية، في شكل علاقة من التناقض بين الفرد والجماعة ـ أو بين الفرد والدولة ـ تختفي فيها علاقة التناقض الطبقي. ثم أن الفرد لا يتحدد كفرد إلا بالدولة، أي بالنسبة إلى وجودها الاجتماعي الذي يظهر، من زاوية نظر البرجوازية المسيطرة، كوجود محايد فوق الجميع، فيتحدد الجميع كأفراد في علاقتهم بالدولة. بهذا، ينتفي الطابع الطبقي الخاص بالوجود الاجتماعي للدولة، وينتفي، بالتالي، الطابع الطبقي للوجود الاجتماعي للأفراد ـ أي ينتفي وجودهم الاجتماعي كطبقات ـ فيستمد، حينئذ، الفرد من علاقته بالدولة الطابع الاجتماعي لوجوده الفردي، فيظهر هذا الطابع كأنه يكمن في علاقة التناقض ـ الذي هو بالطبع تناقض دائم ـ بين الفرد والدولة. ويتأكد هذا التحديد الإيديولوجي البرجوازي لتلك العلاقة الاجتماعية في أن الدولة هي مرادف الجماعة، أي في أن المجتمع لا يقوم إلا بالدولة التي هي وجوده الفعلي.

في ضوء هذا التحديد الإيديولوجي يقرأ أدونيس الفكر العربي الذي لا يتكشف له إلا بهذا الشكل الذي يسقطه عليه. والشكل هذا خاص بإيديولوجية البرجوازية المسيطرة. لذا، ليست القراءة هذه رفضاً بقدر ما هي تملك لفكر يستحضره شكل من القراءة هو في تحققه أثر لسيطرة تلك الإيديولوجية المسيطرة التي يعلن أدونيس عن رفضها. إنه إذن، بهذه القراءة، ينتج فكراً يرفضه بإيديولوجية يرفضها، أو قل على الأصح، إن هذه الإيديولوجية التي يرفضها هي التي أنتجت الفكر الذي يرفض، لأنه قرأ الفكر هذا بأدوات تلك الإيديولوجية، أي في ضوء مفاهيمها، ومن زاوية نظرها، فأكد سيطرتها من حيث هو يرفضها.

هنا يكمن التناقض الذي به يرتدّ الفكر ضد الفكر في تأكيده ما يرفض، أي في رفضه ما يتأكد بهذا الرفض نفسه. ليس بالرفض وحده يتحرر الفكر الفردي من سيطرة الإيديولوجية الطبقية عليه، وكيف يكون له مثل هذا التحرر طالما أن أداة الرفض هي هي أداة هذه السيطرة الإيديولوجية؟ فما هذا الشكل من التحرر سوى أثر الوهم الذي تولّده في الوعي تلك السيطرة بالذات. ليس التناقض بين الفرد والجماعة قائماً إلا بفضل الإيديولوجية المسيطرة التي تنقله من حيث هو في وجوده الفعلي في علاقات الإنتاج الطبقية، وفي الممارسات الإيديولوجية الطبقية للصراع الطبقي، إلى حيث هو في وجوده الوهمي، أي إلى حيث يجب أن يظهر بشكل يختفي فيه وجوده الفعلي في وجوده الوهمي، كي تتأكد سيطرة الإيديولوجية المسيطرة التي تؤمن تأبد تلك العلاقات من الإنتاج بالتحقق الآلي لعملية إعادة إنتاجها. لا شك في أن التحرر من سيطرة هذه الإيديولوجية المسيطرة هي عملية صراع طبقي، في ممارسة إيديولوجية منه تستلزم بالضرورة نقداً، أي

تفكيكاً، للمفاهيم الإيديولوجية التي تمارس بها الطبقة المسيطرة هذا الصراع. ولا بد، في نقد المفاهيم هذه، من الوصول إلى نقد نظام ترابطها، أي إلى تفكيك بنائها المنطقي الذي هو، في تحديده النهائي، الشكل الإيديولوجي للبناء الطبقي الذي تسيطر فيه الطبقة المسيطرة. فلا وجود للمفاهيم إلا في هذا البناء المنطقي، وبهذا البناء نفسه. في تفكيك هذا البناء تكمن عملية نقد المفاهيم. لكن هذه العملية لا تتم إلا بالوصول إلى الأساس المادي الذي يقوم عليه البناء المفهومي في منطقه. والأساس هذا هو هو البناء الطبقي. من هنا أتى تحديد النقد المفهومي كممارسة إيديولوجية للصراع الطبقي. ينتج عن هذا أن النقد يبطل بالضرورة حين يمارس من موقع ما ينقد، فلا بد له، كي يتحقق، من أن يمارس من الموقع النقيض، وبالتالي، من الموقع الطبقي للطبقة العاملة إذا كان النقد ضد الإيديولوجية البرجوازية. وينتج عنه أيضاً أن وجود الفكر بالضرورة بنيوي، وللبنية هذه طابع إيديولوجي هو بالضرورة طابع طبقي، فلا تجرد للفكر الفرد عن وجوده ببناء منطقي هو، في وجوده الإيديولوجي بناء طبقي. بل إن تجرده من هذا الوجود الاجتماعي هو الشكل الإيديولوجي البرجوازي لوجوده الاجتماعي هذا، أي هو الشكل الذي يظهر فيه من زاوية نظر الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة. وحين يؤخذ هذا الشكل الذي فيه يختفي الوجود الفعلي للفكر، على أنه هذا الوجود الفعلي نفسه، يكون منطق الفكر الذي يقيم علاقة التماثل هذه بين ما هو أثر وهم وما هو نقيضه، منطقاً غيبياً ـ هو في نهاية التحليل منطق تجريبي ـ وبالتالي، منطقاً لا نقدياً. فإن مارس هذا المنطق النقد، برغم هذا، فالنقد عنده ينحصر في الرفض، والرفض هذا إنما هو بالضرورة رفض لظاهر الواقع

الاجتماعي دون بنيته، لأن هذه البنية تظل في ذاك الظاهر خفية محتجبة، فيستحيل حينئذ الرفض نقيضه، لأنه، في حقيقته، قبول بالأساس من حيث هو رفض للظاهر، أي قبول بالسبب من حيث هو رفض للأثر. وهذا يقودنا إلى الملاحظة الثانية.

ثانياً ـ إن رفض الواقع الاجتماعي من موقع الطبقة المسيطرة لا يقود إلا إلى تأبّده والحفاظ عليه، كما أن رفض الإيديولوجية المسيطرة من موقع هذه الإيديولوجية يقود بالفعل إلى تأبّد سيطرتها. والقضية هنا ليست مجرد قضية انتقال فردي أو ذاتي من موقع إلى آخر، إذ الموقع هذا طبقي، كما أن الانتقال ليس مجرد رفض للموقع الآخر. ولكل موقع منطقه في أي حقل من الحقول الاجتماعية للصراع الطبقي. فالتناقض إذن في شتى هذه الحقول تناقض طبقي بين ممارسات طبقية مختلفة. والاختلاف هذا بدوره طبقي. وليس اختلافاً بين الفرد والجماعة، سواء في الفكر أم الاقتصاد أم السياسة. معنى هذا أن لكل ممارسة نظامها ومنطقها وأدواتها التي تختلف باختلاف الموقع الذي تنطلق منه. فللممارسة الإيديولوجية البرجوازية، مثلاً، أدواتها ـ كالأجهزة الإيديولوجية أو «المؤسسات» ـ ومفاهيمها التي تنبني في نظام منطقي له شكل طبقي خاص من العقلانية. وكذلك الأمر بالنسبة للممارسة السياسية للطبقة المسيطرة، فلها أدواتها ـ كالدولة مثلاً والأحزاب ـ ولها نظام منطقها الطبقي ـ كاستخدام سلطة الدولة مثلاً لتأبيد علاقات الإنتاج ولتأبيد سيطرتها الطبقية. فالقضية، إذن، ليست في نهاية التحليل قضية رفض، بل قضية ممارسة هذا «الرفض» بشكل يزول فيه ما هو «مرفوض» لينبني ما هو نقيضه. هنا يكمن جوهر القضية. فحصر علاقة التناقض التي ينطلق منها منطق الرفض، في علاقة الفرد بالجماعة، أو في علاقة الفرد بالدولة، يجعل من

عملية «الرفض» الاجتماعي ـ من حيث هي رفض جماعة محددة لجماعة محددة أخرى ـ عملية فردية ـ من حيث هي رفض الفرد للجماعة ـ عملية ذهنية، وبالتالي فكرية، أو بالأحرى لفظية، وينزع منها أسلحتها الضرورية لوجودها كممارسة، فيحصرها في عملية واحدة هي، في نهاية الأمر، تكرار من الفرد لقوله «لا». إنها حصر حرية الإرادة الديكارتية في كلمة «لا»، بعد أن حصر ديكارت هذه الحرية في اختيار الفرد بين لا ونعم. لقد استشهدنا عن قصد بديكارت، لأنه أول من أسس علاقة الذات بالموضوع، من حيث هي علاقة الفرد به، وحصر الفرد في الفكر وحرية الإرادة في ذلك الاختيار، فكان الأب الروحي لمنطق «الرفض»، بعد أن ارتد هذا المنطق ضده بشكل هو تأكيد له، من حيث هو تأكيد لمنطق الفكر عنده في طرحه مسألة حرية الإرادة. لا شك في أن ديكارت كان يميل إلى ضرورة الأخذ بـ «نعم»، بدلاً من الأخذ بـ «لا» فأتى منطق «الرفض» ثورة على الأب عاجزة عن التحرر منه، أخذت بغير ما أخذ به، إنما ظل هو، في الحالتين، الذي يحدد فعل الاختيار وموضوعه وشكله وموقعه، فبقيت المسألة كما طرحها، بدئياً، مؤسس المنطق الفكري في البناء الإيديولوجي للبرجوازية المسيطرة. وفي هذا تأكيد لقوة السيطرة الإيديولوجية لهذه الطبقة المسيطرة.

11 ـ خلاصة:

رفض المنطق في منطق الرفض.

لا يكون التحرر من سيطرة هذه الإيديولوجية برفض لما هي تحدّده، بل بممارسة نقيض تنتج أدوات نقضها، لأن عملية التحرر هذه هي هي ممارسة نقض هذه الإيديولوجية، في إطار ممارسة نقض السيطرة الطبقية للبرجوازية المسيطرة. فهي إذن عملية متميزة من الصراع الطبقي. والصراع هذا الذي تمارسه الطبقة الثورية النقيض، في إطار تحالفها الطبقي، ضد الطبقة المسيطرة وحلفائها، لا «يرفض» الدولة من حيث هي دولة، بشكل عام، أو علاقات الإنتاج، من حيث هي علاقات إنتاج، بشكل عام، أو البناء الاجتماعي من حيث هو بناء اجتماعي، بشكل عام، أو «المؤسسات» والأجهزة الإيديولوجية أو حتى القمعية، من حيث هي «مؤسسات» أو أجهزة إيديولوجية أو قمعية، بشكل عام، أو السلطة السياسية، من حيث هي سلطة سياسية، بشكل عام. . . أي لا «يرفض» المجتمع من حيث هو مجتمع، بشكل عام، خاضع لقوانين عامة. إنما هو يرفض الدولة البرجوازية، أي هذا الشكل التاريخي الطبقي المحدد من الدولة، ويرفض علاقات الإنتاج البرجوازية، أي هذا الشكل التاريخي الطبقي المحدّد من علاقات الإنتاج، ويرفض البناء الاجتماعي البرجوازي، أي شكلاً خاصاً منه، ويرفض الأجهزة الإيديولوجية القمعية البرجوازية، ويرفض السلطة السياسية البرجوازية، أي شكلاً تاريخياً طبقياً

خاصاً من السلطة السياسية، . . . وبالتالي هو يرفض المجتمع البرجوازي، أي هذا الشكل المحدّد من المجتمع البشري. لكن الطبقة الثورية، لأن صراعها الطبقي ليس مجرد رفض، تستخدم أدوات خاصة بممارستها الثورية، وهي أيضاً، في ممارسة سيطرتها الطبقية في المجتمع الاشتراكي، تستخدم سلطة الدولة البروليتارية وأجهزة القمع فيها ضد البرجوازية. بتعبير آخر، إنها تمارس العنف الثوري، من حيث هو عنف طبقي، بأدواتها هي وبمنطقها هي وبنظامها هي، من أجل القضاء على سبب وجود العنف الذي هو المجتمع الطبقي. إن قلب علاقة التناقض الاجتماعي في الصراع الطبقي علاقة تناقض بين الفرد والجماعة، يقود الفرد إلى الوقوف، في رفضه بالذات، عاجزاً كلياً، ليس عن مجابهة «الجماعة»، بل عن مجابهة الطبقة المسيطرة التي تظهر، بفعل أثر الوهم الذي تولّده ممارستها الإيديولوجية، بمظهر الجماعة، فيظهر لهذا الفرد، حينئذ، الشكل التاريخي الخاص بتنظيمها الطبقي، سواء للفكر أم للبنية الاجتماعية، بمظهر التنظيم الاجتماعي العام، أو الأوحد، أي أن الشكل الطبقي الخاص بعقلانيتها، يظهر لهذا الفرد كأنه الشكل الأوحد للعقلانية، وبالتالي كأنه العقل الاجتماعي من حيث هو العقل الإنساني، فينزلق حينئذ هذا الفرد إلى رفض كل ما هو في البناء الاجتماعي من أسس لا يقوم إلاّ بها، أو من عناصر هي ضرورية لوجود كل بناء اجتماعي من حيث هو بناء اجتماعي، كعلاقات الإنتاج مثلاً، أو الدولة أو السلطة أو الأجهزة الإيديولوجية إلخ. . . هذه العدمية الجذرية في منطق «الرفض» هي الرد المنطقي على تلك العلاقة الوهمية من التناقض بين الفرد والجماعة. ولكل مشكلة وهمية حلّ وهمي، والعدمية هي الثورة الوهمية التي بها تجد المشكلة هذه،

في الفرد، حلها. لذا، كان على الفرد أن يتفجَّر إبداعاً هو السحر الذي يولده فكر مسحور. وسبب السحر، في الحالتين، في الفكر وأثره، إنما هو ذلك الأثر من الوهم الذي يبدو حقيقة. فالساحر الحقيقي هو هذا الذي يوهم الفكر بأنه الساحر. في البدء من هذه العملية السحرية كانت اللغة، وبقيت في النهاية، وإن اختلف الشكل منها ما بين البدء والنهاية. لكن قدرة الساحر المسحور تكمن في إعطاء البدء شكلاً يختفي فيه في النهاية. وهذه هي «معجزة» الشعر.

بين الرفض والنقض فارق أساسي هو الذي بين السحر والعلم في تغيير الواقع الاجتماعي. فمنطق الرفض، في رفض هذا الواقع، هو بالتحديد رفض المنطق فيه لكونه منطقاً، لا لكونه شكلاً طبقياً محدداً من المنطق، هو منطق الطبقة المسيطرة الذي يكمن في محاولة ضبط حركة الواقع الاجتماعي بشكل يمنعها فيه من تحقيق منطقها الضروري في الانتقال إلى إطار بنيوي آخر، أي إلى نمط آخر من الإنتاج. من هنا أتت ضرورة القمع الطبقي كشرط أساسي لإبقاء ذاك الواقع في إطار منطق الطبقة المسيطرة. من هنا أيضاً أتت ضرورة الممارسة الثورية للصراع الطبقي كشرط أساسي للانتقال بهذا الواقع إلى ما هو سائر إليه، بحكم منطق الضرورة فيه. معنى هذا أن بين منطق الطبقة المسيطرة الذي ينتظم به الواقع الاجتماعي، في شكل ظهوره العقلاني، وبين منطق الضرورة هذا، تناقض يتحدد فيه الأول كرفض للثاني. ورفض الضرورة هو رفض للعقل والعلم معاً. لذا، وجب القول إن منطق الطبقة المسيطرة يقوم، في تنظيمه المجتمع، على أساس هذا الرفض بالذات لمنطق العلم في ضرورته. فلا عجب إذن أن نجد في فكر البرجوازية ـ لا سيما بعد تحولها الإمبريالي، ودخول

نظامها، بالتالي، طوره «الهابط» ـ تياراً لاعقلانياً، متنوع الأشكال، لا يتناقض مع التيار «العقلاني» الآخر، لأنهما وجهان من إيديولوجية طبقية واحدة. ولئن كان رفض تلك الضرورة قد وجد تعبيره في التيار الأول، فإن التيار الثاني يظهر رفض العقل هذا بمظهر عقلي هو التعبير الإيديولوجي لمنطق السيطرة الطبقية للبرجوازية المسيطرة. ولقد رأينا، في مطلع هذا البحث، نموذجاً من هذا التيار «العقلاني» في إيديولوجية البرجوازية، هو نموذج الوضعية. أما التيار اللاعقلاني، فنجد مثالاً منه في فلسفة برغسون أو نيتشه، أو ستيرنر.

ليس همنا، في قول ما سبق، أن نستعرض تيارات الإيديولوجية البرجوازية، همنا الرئيسي في هذا المجال إظهار التناقض بين منطق الرفض ومنطق التغيير الثوري. فالأول، من حيث هو رفض للمنطق، إنما هو منطق السحر نفسه. السحر هو تملُّك وهمي للواقع لأنه عجز عن تملكه الفعلي، فالتملك هذا لا يكون إلا بتملك منطق الضرورة في الواقع، لا برفضه. ليس بمنطق الرفض إذن يتحقق التغيير الثوري الذي هو تحويل بنية علاقات الإنتاج القائمة، بل بمنطق النقض ـ إن جاز التعبير ـ في الممارسة الثورية للصراع الطبقي. وعملية التحويل هذه هي العملية التي بها يتحقق منطق الضرورة في حركة البنية الاجتماعية، بممارسة ثورية من الصراع الطبقي هي نقض لرفض منطق الضرورة هذه في ممارسة الطبقة المسيطرة. فالثورة إذن علم، وليست رفضاً للعلم، والعلم هذا هو السياسة، أي علم التاريخ، ولا يصنع التاريخ إلا من يتملك علمه بإنتاجه في حركة من الصراعات الطبقية تتحدد فيها الإرادة الثورية كإرادة للضرورة، لا كرفض لها. والضرورة هذه في التاريخ اجتماعية من حيث هي ضرورة تحويل

لبنية علاقات الإنتاج بالذات. ولا خروج للفرد ـ إلا بالسحر ـ من وجوده في هذه العلاقات التي تحدده، سواء في قبوله أم في رفضه لها. ولا خروج له منها بالرفض، وإن كان رفضها أول الدرب من تحويلها. لكن الجماهير، بتنظيمها العلمي الذي له شكل تلك الضرورة العقلانية، هي التي تقوم بعملية التحويل هذه، وليس الفرد ـ سواء أكان واحداً متفرداً أم جماعة من الأفراد المتوحدين ـ فإرادة الرفض نفسها هي التي تقود إذن إلى ضرورة رفض منطق الرفض بالذات، لأن تحققها العلمي لا يتم إلا بمنطق آخر هو منطق العلم في التغيير ـ ولا نقول التغيّر، كما ورد في نص أدونيس ـ الثوري، أي في الممارسة البروليتارية للصراع الطبقي. هذا المنطق هو نفسه الذي نراه ينطلق، في حركة تكوُّن الفكر العلمي عند ماركس بالذات، من إرادة الثورة فيصل إلى علم الثورة. ومع الوصول إلى هذا العلم، لم يعد ممكناً القبول، في إرادة التغيير الثوري، بالتوقف عند مراحل من الوعي هي مراحل ما قبل العلم، أو بالرجوع، في العملية الثورية، إلى ما قبل علمها، وبالتحديد، إلى ذلك التيار القديم الذي كان يسمى باليسار الهيجلي، الذي انقرض منذ أكثر من قرن ونصف. فعلى الفكر العربي، كي يصير ثورياً، أن يقفز إلى هذا العلم بالذات، وعلى الفكر الثوري فيه أن ينطلق، في ممارساته، من هذا العلم، أي من الماركسية اللينينية.

الفصل الخامس

في نقض «التخلف» الفكري II

تمهيد ـ في نقض علاقة القديم بالجديد: ليس كل قديم قديماً، وليس كل جديد جديداً.

في أفق ما قبل هذا العلم حاول الفكر العربي، في ندوة الكويت، أن يتلمس طريقه إلى حقل تحركه الاجتماعي في الواقع العربي، فحدد الواقع هذا بأنه «متخلف»، ووجد في «التخلف» هذا القضية الأساسية للفكر الذي هو بدوره يعاني من «التخلف» الذي عليه أن يحلله. ولا بد للفكر من أن يتحرر من «تخلفه» حتى يكون قادراً على تحرير الواقع منه. فأين يكمن «تخلف» الفكر العربي؟ سؤال عالجه أدونيس بالشكل الذي رأينا، كما عالجه أيضاً الدكتور فؤاد زكريا والدكتور قسطنطين زريق في تعليقه على معالجة الأول. والثلاثة متفقون على أن المعالجة هذه تجد أساسها في النظر في العلاقة بين الماضي والحاضر في الفكر العربي. ولئن حدد أدونيس «التخلف» بأنه «نزعة التمحور حول الماضي»، والتقدم بأنه «نزعة التمحور حول المستقبل» فإن الدكتور زريق يكاد يقول الشيء نفسه حين يرى أن «من سمات تخلف

الحضارة أنها تتلفت إلى الماضي ولا تتطلع إلى المستقبل»، ولا يختلف الدكتور زكريا معهما في هذا الرأي الذي هو أيضاً رأي الدكتور مصطفى ـ كما بينا سابقاً ـ.

في هذا التحديد إغراء وسهولة يدفعان إلى التفكير. هل بين النظر إلى الماضي والنظر إلى المستقبل هذا القاطع الذي نجده بين «التخلف والتقدم»؟ أو هل كل قديم قديم وكل جديد جديد؟ أليس من الممكن أن يكون الجديد تجدداً للقديم وأن يلبس القديم شكل الجديد دون أن يكونه؟ أوليست حركة التجدد هذه مثيلة بحركة التجدد في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج القائمة؟ تبرير هذا التساؤل هو الخوف من وضع الجديد مع القديم أو المستقبل مع الماضي في علاقة معينة من التتابع ترسم حركة التاريخ، في الفكر أو المجتمع، خطاً مستمراً متصلاً يتحدد فيه الجديد كجديد أو المستقبل كمستقبل مغاير للماضي، لمجرد كونه لاحقاً للقديم أو للماضي، أي آتياً بعده. في هذا التحديد تبرير لما يمكن أن يأتي به مستقبل الفكر أو البنية الاجتماعية من تطور جديد هو في الحقيقة حركة «رجعية» أكثر منها «تقدمية»، تعود بالفكر، أو بالبنية الاجتماعية، إلى ما قبل ما وصل إليه، في تطوره، من ضرورة السير في هذا التطور، أو القفز به إلى إطار بنيوي آخر يجد فيه حلاً صحيحاً لتناقضاته. والأمثلة كثيرة على ما نقول، سواء في حقل الفكر أم في حقل التاريخ الاجتماعي. كثير من النظريات «الجديدة» تتحدد في حاضرها بما كان عليه الفكر قبل حاضرها: «فالثورة الجديدة» مثلاً في نقد الفكر الديني، التي نراها في الفكر العربي وغير العربي المعاصر، أو «الثورة الفكرية» في نظرية الاغتراب، هي رجوع بالفكر إلى ما قبل علميته، إلى هيجل أو فورباخ أو برونو باور، إلى ما قبل ماركس. كما أن كثيراً من

النظريات الاجتماعية والتاريخية «الجديدة» تعود بالفكر إلى ما قبل ابن خلدون نفسه، برغم ما تظهر عليه من جدة أو حداثة. أما في حقل التاريخ الاجتماعي، فمن الصعب جداً أن تكون النازية مثلاً، أو الفاشستية، أكثر تقدماً، من كمونة باريس، مع أن هذه، في الخط التاريخي المتصل، هي الماضي الذي سبق الحاضر والمستقبل نفسه، في حاضر الرأسمالية ومستقبلها.

1 ـ في نقض العلاقة بين الماضي والحاضر: ليس الماضي متماثلاً بذاته في حضوره في الحاضر.

نحن لا نتهم، بالطبع، الكتّاب المذكورين بهذا القول الذي نرفض، والذي هم أيضاً يرفضون. إنما ننتقد المنهج الذي يؤدي إلى هذا القول، في وضع حركة التاريخ خطاً متصلاً، على حد تعبير الدكتور زريق نفسه. فالعلاقة بين الماضي والحاضر أكثر تعقيداً من أن تكون علاقة بسيطة بين قديم وجديد، أو تخلف وتقدم، يتحددان بعلاقة التتابع بينهما. فلا بد إذن، في معالجة قضية «التخلف الفكري»، من الانتباه إلى تعقد هذه العلاقة التي يجد فيها الدكتور زكريا أساس البحث في تلك القضية. فالدكتور زكريا يرى أن «تحليل عوامل التخلف الفكري العربي ينبغي أن يرتكز أساساً على بحث تلك الصلة الفريدة بين الماضي والحاضر في العقل العربي، وهي صلة أزعم (المتكلم هو الدكتور المذكور) أنه لا يوجد لها نظير في الثقافات الأخرى، وأنها أحد العناصر الرئيسية التي توصلنا إلى فهم أفضل لأزمة الإنسان العربي المعاصر».

وقبل المضي في تحليل منطق التحليل عند الدكتور زكريا، لا بد لنا من أن نلفت نظر القارىء إلى أمرين اثنين في هذا النص: الأول، هو أن العلاقة التي يتكلم عليها الكاتب هي علاقة في العقل العربي، تحدد هذا العقل في بنيته، وأنها فريدة من نوعها، لا وجود لها في أي عقل آخر. ينتج عن هذا القول إن «التخلف»

هذا ميزة فيه دون غيره، أي أنه استثناء العقل من العقل البشري. ولا قاعدة لهذا الاستثناء سوى أن للعقل العربي قاعدة خاصة يتميز بها من غيره. ولا نظن أن الدكتور زكريا يقبل بهذا الاستنتاج الذي يقوده إلى منطقه. والخطأ في الاستنتاج نتيجة الخطأ في المنطق نفسه. وهذا ما سنراه بعد.

الأمر الثاني، هو هذا الانزلاق الذي نراه في حركة التفكير عند الدكتور زكريا، من العقل العربي إلى الإنسان العربي المعاصر. وقارىء البحث يصل، من هذا الانزلاق الذي هو في بداية البحث، وقبل الانتهاء من القراءة، إلى ما يصل إليه البحث من منطق يتحكم به، هو أن «أزمة الإنسان العربي المعاصر» هي «أزمة العقل العربي»، بمعنى أن أساس الأزمة تكمن في بنية هذا العقل الاستثناء، لا في البنية الاجتماعية التاريخية المحددة المعاصرة. وهنا يكمن الخطأ في هذا المنطق المثالي.

لكن، ما هي تلك الصلة الفريدة في العقل العربي؟

يقول الدكتور زكريا ما يلي: «إن السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر، في الثقافة العربية، هي أن الماضي ماثل دائماً أمام الحاضر، لا بوصفه مندمجاً في هذا الحاضر ومتداخلاً فيه، بل بوصفه قوة مستقلة عنه، منافسة له... إن نظرتنا إلى الماضي «لاتاريخية»... وهي المسؤولة عن قدر كبير من التخلف الفكري الذي يعاني منه العالم العربي... إنها من أهم أسباب التخلف وعدم الاستقرار الحضاري في عالمنا العربي».

لقد انتهج الدكتور زكريا، في تحديده تلك السمة، المنطق نفسه الذي انتهجه الدكتور مصطفى، مثلاً، في تحديده السمة الخاصة «بالتخلف» الحضاري العربي. فالماضي، عند الاثنين، ليس مندمجاً في الحاضر متداخلاً فيه، بل هو قائم بذاته، حاضر

فيه كقوة مستقلة عنه. وسواء أكان هذا الماضي يمثل علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، أم الفكر المرتبط بها، فإن المنطق واحد في الحالتين، يقيم في الحاضر فاصلاً بين ما هو فيه الحاضر وما هو فيه الماضي، فلا ينظر إلى العلاقة بينهما إلا على أنها علاقة يتماثل فيها كل من الطرفين بذاته، في استقلاله عن الآخر. وما علاقة التماثل التي أقامها أدونيس بين هذين الطرفين: الماضي والحاضر، سوى نتيجة لهذا المنطق نفسه. والمنطق هذا خاطىء في أساسه لأنه لا ينطلق، في النظر في الفكر أو الثقافة أو تلك العلاقات من الإنتاج، من وحدة البنية الاجتماعية القائمة، ومن تماسكها الداخلي. فالماضي، في الثقافة العربية، ليس قوة مستقلة عن الحاضر، إلا على هذا الأساس من تجرده عن وجوده الفعلي في هذه البنية كعنصر من عناصرها المكونة لها. وحين يتجرد الفكر عن وجوده الاجتماعي هذا، يصير ممكناً أن يتماثل، في حاضره، بماضيه. ولا وجود على الإطلاق لهذا التماثل، لأن الفكر لا يقوم بذاته، بل بالبنية الاجتماعية التي هو فيها حقلها الإيديولوجي. والدكتور زكريا نفسه يأخذ بهذا القول في نهاية بحثه حين يؤكد: «أن الصراعات الحقيقية حول التراث هي في الواقع صراعات حول الحاضر...». معنى هذا أن الماضي متداخل في الحاضر مندمج فيه، بوصفه عنصراً مكوناً منه، أي أنه ليس فيه حاضراً من حيث هو الماضي، بل من حيث هو جزء منه. وهذا ما يقيم بينه وبين ما كانه علاقة من الاختلاف تمنعه من أن يتماثل بذاته، أو أن يكون قوة مستقلة عن الحاضر. وبتعبير آخر، إن الماضي (أو التراث) حاضر في حقل هذه الصراعات الإيديولوجية التي تتحدد بحركة الصراعات الطبقية في البنية الاجتماعية القائمة الآن. وفي هذا القول دليل على أن الفكر لا يوجد بذاته، بل

بالشكل الذي يتحدد فيه بحركة هذه الصراعات. إذا كان هذا هكذا، انتفت العلاقة التي يقيمها الدكتور زكريا بين الماضي والحاضر، وانتفت، بالتالي، تلك السمة التي تنفرد بها العلاقة هذه في الثقافة العربية. فالعلاقة إذن بين الماضي والحاضر ليست، كما يحددها الكاتب، **«علاقة منافسة»** بينهما، وإنما هي، كما يقول الكاتب نفسه، **علاقة صراع حاضر** بين ممارسات **إيديولوجية طبقية حاضرة في البنية الاجتماعية الحاضرة. وعلاقة «الحاضر بالحاضر»** هذه ـ إن جاز التعبير ـ، تظهر بمظهر علاقة من المنافسة بين الماضي والحاضر. وبين مظهر العلاقة والعلاقة الفعلية تناقض وقع فيه الكاتب ولم يتمكن من الخروج منه، ربما لأنه لم يتمكن من السير في خط منطق التناقض الطبقي، فظل حائراً بين هذا المنطق الذي هو منطق الواقع الاجتماعي، وبين منطق مثالي هو الذي يتحكم بفكره، وهو الذي يحجب ذاك الواقع.

2 ـ في نقض المنطق المثالي:
تغييب الأسباب في بحث هذا المنطق عنها.

هذا المنطق المثالي نفسه هو الذي يقود الدكتور زكريا إلى القول إن تلك النظرة «اللاتاريخية» الخاطئة إلى الماضي، أو التراث، هي من أهم أسباب «تخلفنا» الفكري، أو «مصدر أساسي من مصادر تخلفنا الفكري». القول هذا يتكرر في أكثر من موضع في البحث. معنى هذا أن الفكر العربي مصاب بداء «التخلف» لأنه ينظر إلى التاريخ ـ أو الماضي أو التراث ـ نظرة لاتاريخية. فسبب «التخلف» فيه إذن هو أنه فكر عربي، أي أنه بما هو فيه سبب «تخلفه». والمنطق هذا غريب في الظاهر، لأن المرء يتساءل بالفعل: هل تلك النظرة «اللاتاريخية» هي من الفكر سبب «التخلف»، أم هي فيه ظاهرة تدل على «تخلف» واقع فيه، لا بد من البحث عن أسبابه؟ أو بتعبير آخر، هل هي سبب أم مظهر، أو أثر؟ والغريب في الأمر أن الدكتور زكريا نفسه، في موضع آخر من بحثه، يقول بالحرف الواحد إن «هذه النظرة «اللاتاريخية» إلى التراث. . . من أوضح مظاهر التخلف الفكري في بلادنا». ولقد أخذ عليه الدكتور زريق هذا الارتباك المنطقي في الفكر، ورد عليه بقوله: «إننا لسنا، في الدرجة الأولى، متخلفين فكرياً لأننا ننظر إلى تراثنا نظرة خاطئة، وإنما نحن ننظر هذه النظرة بسبب تخلفنا الفكري». ولا نخفي على القارىء ميلنا إلى الأخذ بقول الدكتور زريق، من الناحية المنطقية الشكلية، وإن كنا نطرح

المشكلة بشكل آخر. فالمشكلة ليست في «تخلف» الفكر أو عدم «تخلفه»، بل في تحديد الشروط الاجتماعية التاريخية والإيديولوجية التي تمنع الفكر، في مقاربته الواقع، من أن يكون علمياً، أو التي تجعله يسير في تطوره العلمي. وهذا ما سنراه في حينه.

لكن ذلك الارتباك في فكر الدكتور زكريا ليس، في الحقيقة، سوى ظاهر المنطق الذي يقوم به فكره، فالتماسك الداخلي موجود فيه، ولا بد من إظهاره. فما هي عناصر هذا التماسك، وما هي المفاصل الرئيسية من ذلك المنطق المثالي؟

بعد أن حدد الدكتور زكريا تلك «السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر» في الفكر العربي، وبعد أن وجد السبب الرئيسي «لتخلف» هذا الفكر في نظرته «اللاتاريخية» إلى التراث، أي إلى ماضيه بالذات الذي هو حاضره أيضاً، والذي هو قوة مستقلة عن الحاضر الذي هو حاضرنا، ينتقل إلى تحليل وصفي لتلك النظرة «اللاتاريخية»، في موقفين متباينين يؤكدانها: موقف نقاد التراث وموقف أنصاره، ويخلص إلى ضرورة النظر إلى التراث نظرة تاريخية تضعه في مكانه حيث كان، وتتخطى الموقفين. لا شك في أننا نجد في تحليله الوصفي هذا كثيراً من الأفكار المقبولة بحد ذاتها، أي بمعزل عن السياق الفكري المنطقي الذي هي فيه. لكن القضية الأساسية ليست في قبول هذه الأفكار أم في رفضها، بل في مناقشة هذا السياق بالذات، أي في مناقشة وحدة البناء المنطقي لفكر الدكتور زكريا. فبعد تحليله الوصفي، ينتقل الكاتب إلى البحث عن «السمة المميزة للتراث العربي»، فلا بد، في رأيه، من «أن تكون للتراث العربي سمة مميزة تضفي طابعها الخاص على جميع العوامل السابقة، سواء

منها تلك التي ينحاز لها أنصار التراث أم خصومه، وتنحرف بهذه العوامل في اتجاه خاص مميز للثقافة العربية على وجه التخصيص. فلماذا لم تؤدِّ العناصر اللاعقلية، التي احتشدت بها الثقافة الغربية زمناً طويلاً، أو سياسة اضطهاد الفكر الحر التي حفل بها التاريخ الغربي، إلى نتائج مماثلة لتلك التي أحدثتها هذه العوامل في العالم العربي؟. ولماذا استطاع الغرب أن ينهض بالرغم من هذه العوامل السلبية، بينما كانت نتيجتها الوحيدة في مجتمعنا هي استمرار التخلف»؟

لنتوقف مع القارىء قليلاً عند هذا السؤال قبل أن نأتي إلى الجواب عليه. هذا السؤال شبيه بالسؤال الذي طرحه الكاتب في بدء بحثه: في البدء، أراد تحديد السمة التي تنفرد بها العلاقة بين الماضي والحاضر في العقل العربي، وهو الآن يريد تحديد السمة التي ينفرد بها التراث العربي. السؤال الأول خاص بالحاضر، والسؤال الثاني خاص بالماضي، والسؤال، في الحالتين واحد. وهو واحد، لأن الماضي هو الحاضر، إذن: فالنظرة إلى الماضي نظرة لاتاريخية لأن الماضي لم يمض بعد، بل هو الحاضر في الحاضر نفسه. لكن، إذا كان هذا هكذا، وجب طرح السؤال التالي: ما هو هذا الحاضر الذي عنه يستقل الماضي الذي هو حاضر العقل العربي وتراثه معاً؟ الحاضر ذاك ليس الحاضر هذا، إنه حاضر «العقل السليم» ـ على حد تعبير الدكتور زكريا ـ، والعقل العربي ليس سليماً لأنه مصاب بداء «التخلف». إنه حاضر «العصر» أي منطقه الذي به يتم «إصلاح حاضرنا»، كما يقول الكاتب نفسه. معنى هذا، أن العلاقة التي يتكلم عليها الكاتب، إنما هي في الواقع علاقة بين الماضي الذي هو حاضرنا، الذي هو العقل العربي الذي هو التراث العربي الذي هو الإنسان العربي

المعاصر الذي هو «التخلف» نفسه، وبين الحاضر الذي ليس لنا وليس منا، والذي هو «العصر» الذي هو «عصر التكنولوجيا الحديثة»، أي عصر العقل ذي «الطابع العالمي». البناء واضح ويسيط في هذا المنطق الذي كما هي واضحة، بالمقدار نفسه، طريق معالجة الداء. لكننا رأينا، بأشكال قد تكون مختلفة، عند الدكتور محمود ومصطفى وأدونيس. والنتائج التي يقود إليها واضحة أيضاً، لن نستبق البحث، فما زلنا في بدء درب هذا المنطق الذي نناقش، وإن كانت نقطة الوصول منه هي البداية.

في السؤال الثاني، «ما هي السمة المميزة للتراث العربي»، نرى الانزلاق الذي رأينا في السؤال الأول: في الأول رأيناه في الانزلاق من «العقل العربي» إلى «الإنسان العربي»، وفي الثاني أيضاً نراه في الانزلاق من «العقل» أو الفكر إلى «التراث»، أو من هذا إلى ذاك. وسنراه كذلك في المفاصل اللاحقة من منطق الفكر عند الدكتور زكريا، في الانزلاق، مثلاً، من «الحضارة» إلى «الثقافة». (لقد أخذ الدكتور زريق على الكاتب هذا الانزلاق أيضاً). فما سبب هذه الانزلاقات كلها؟ إننا نرى السبب هذا في ذلك المنطق المثالي نفسه الذي يقيم علاقة التماثل بين الفكر ـ أو العقل ـ والإنسان، وبين الحضارة والثقافة، وبين الماضي، من حيث هو ماضي البنية الاجتماعية، والتراث من حيث هو نتاج الفكر وحده، وبالتالي، بين الحركة المادية للتاريخ وبين حركة الفكر في استقلاله عن شروط وجوده. وبإقامة هذه العلاقة من التماثل، يسمح الكاتب لنفسه بالتنقل الدائم بين تلك المفاهيم المتماثلة عنده، دون أن يرى في هذا التنقل عيباً منطقياً، لأن هذا العيب بالذات هو أساس التماسك الداخلي لمنطقه المثالي. بهذا المنطق الذي تغيب فيه الشروط المادية لحركة التاريخ، يعجز

الفكر عن رؤية المشكلة حيث هي بالفعل، حتى حين يكون أمامها وجهاً لوجه. فالدكتور زكريا، مثلاً، يتساءل، في النص الذي أوردنا، عن السبب الذي منع «العقل العربي» من القيام بنهضة قامت بها «الثقافة الغربية»، برغم وجود العناصر اللاعقلية، أو العوامل السلبية نفسها، في الحالتين. لكنه يطرح السؤال بشكل خاطىء يمنعه من الوصول إلى جواب علمي. فهو يحصر المشكلة في أنها نهضة «العقل» أو «الثقافة» في الغرب، و«تخلف» العقل واستمراره في المجتمع العربي. فهو إذن، بمنطقه المثالي، يرى في الفكر، عامل النهضة، أي سببها، أو عامل «التخلف»، أي سببه. الفكر، في الحالتين، هو السبب، أو المبدأ التفسيري لحركة التاريخ الاجتماعي. وفي هذا تفسير خاطىء للتاريخ يصل بالكاتب إلى أن يرى في التراث العربي، من حيث هو «العقل العربي»، في تميّزه وانفراده بهذا التميّز، سبباً «للتخلف» بشكل عام، أي سبباً «للتخلف» الاجتماعي الاقتصادي... وبالتالي «الحضاري»، الذي هو، في نهاية التحليل، «التخلف» الفكري نفسه. و«تخلف» الفكر هو استمرار هذا الفكر نفسه.

معنى هذا أن «التخلف الحضاري» الذي نعاني منه يكمن في أن العقل العربي هو العقل العربي، لا يزال مستمراً في تماثله بذاته، فالماضي هو الماضي، وهو بالتالي، الحاضر الذي نحن فيه في «غربة» عن الحاضر الذي هو «العصر». «التخلف» إذن هو في العقل العربي، لا بمعنى أن العقل هذا «متخلف» في جوهره، أي أنه كان «متخلفاً» لما كان زاهراً، بل بمعنى أنه ليس عقل «العصر». «فالتخلف» يأتي إليه من الخارج - إن جاز التعبير - في علاقته بهذا العقل. لذا، يحدد الكاتب هذا «التخلف» بقوله، إنه «يتخذ في العصر الحاضر، شكل الاغتراب». إن مشكلية «التخلف

والتقدم» مرتبطة عضوياً بمشكلة «الاغتراب»، والاثنتان يضمهما منطق واحد هو المنطق المثالي.

أما المنطق المادي، فهو يطرح السؤال الذي طرحه الدكتور زكريا بشكل آخر، على الوجه التالي: ما هي الأسباب الاجتماعية التاريخية التي مكّنت أوروبا الغربية من القيام بالثورة الصناعية، ومن الانتقال إلى نمط الإنتاج الرأسمالي، ومنعت البلدان العربية من القيام بهذه الثورة ومن الانتقال إلى هذا النمط من الإنتاج؟ بل ما هي تلك الأسباب التي منعت البلدان العربية من القيام بهذه الثورة قبل أوروبا الغربية، مع العلم بأن الشروط العلمية والتقنية التي سبقت تلك الثورة كانت متوافرة في هذه البلدان، وفي غيرها أيضاً، كالصين مثلاً في القرن الخامس أو السادس الميلادي؟ هذا السؤال الثاني يطرحه، مثلاً، بهذا الشكل، المؤرخ الفرنسي إيف لاكوست ويجيب عليه بأن العامل الاجتماعي الذي افتقدته البلدان العربية، والذي توافر وجوده في أوروبا الغربية، هو تكوّن طبقة اجتماعية هي البرجوازية التي استخدمت المعارف العلمية والتقنية في حقل الإنتاج الاقتصادي بشكل كان حافزاً قوياً لتطور العلم والتقنية. أما المجتمعات العربية الإسلامية في القرون الوسطى، فلم تتكوَّن فيها مثل هذه الطبقة التي تكونت في إطار علاقات الإنتاج الإقطاعية. وعدم تكوُّنها هذا راجع إلى بنية نمط الإنتاج الاستبدادي، أو «الآسيوي»، الذي يتميز بانعدام الملكية الخاصة فيه لوسائل الإنتاج، حتى في شكلها الإقطاعي.

ومهما يكن من أمر هذا الافتراض العلمي ـ ونحن الآن لسنا بصدد البحث فيه ـ فإن المنطق الذي يعتمده في البحث، على نقيض المنطق المثالي، يركز الضوء، في عملية التفسير التاريخي والبحث عن أسباب الظاهرات الاجتماعية، على الشروط المادية

للإنتاج الاجتماعي ـ ومنه الإنتاج الثقافي ـ وبالتالي، على بنية علاقات الإنتاج الخاصة بنمط معين من الإنتاج تنتمي إليه البنية الاجتماعية في وجودها التاريخي. في هذا الضوء يتكشف ذلك «التفسير التاريخي» بالمنطق المثالي على حقيقته، من حيث هو عجز عن التفسير التاريخي. هذا العجز يظهر بشكل ساطع في ما يمكن تسميته بالحلقة المفرغة للمنطق المثالي: فالفكر العربي متخلف لأنه ينظر إلى التاريخ نظرة لاتاريخية، لكنه ينظر إلى التاريخ هذه النظرة اللاتاريخية لأنه فكر متخلف. والتخلف هذا يكمن في أن هذا الفكر استمر في تماثله بذاته، فكان باستمراره استمرار التخلف.

ليس هذا بتفسير، إنه العجز عن الخروج من التماثل بمنطق التماثل الذي هو المنطق المثالي نفسه. ويمكن إيجاز هذا المنطق في الصياغة التالية: الشيء هو الشيء لأنه الشيء نفسه. أي: العقل العربي هو عقل عربي متخلف لأنه العقل العربي المتخلف.

3 ـ في نقض مفهوم «الانقطاع الحضاري»: منطق العجز عن التفسير في منطق التفسير المثالي.

بهذا المنطق، يرد الدكتور زكريا على السؤال الذي طرح بقوله: «إننا نعتقد أن سمة «الانقطاع الحضاري» هي السمة المميزة للتراث الفكري والعلمي في بلادنا العربية، وهي التي تصبغ بصبغتها الخاصة كل ما أشرنا إليه قبل الآن من عوامل، وتؤدي بأنصار التراث وخصومه معاً إلى اتخاذ مواقف غير سليمة... ولو شئنا أن نهتدي إلى سبب رئيسي لتخلفنا الفكري، لقلنا إن هذا السبب هو أن ماضينا وحاضرنا لا يكونان خطاً متصلاً، وأن هذا الانقطاع هو الذي أدى إلى تشويه نظرتنا إلى الماضي والحاضر على السواء».

هذا «الانقطاع الحضاري» الذي سيصير «انقطاعاً ثقافياً» في مقطع لاحق من بحث الدكتور زكريا، لا يمكن فهمه، من حيث هو انقطاع، إلا على أساس من ذلك التصور لحركة التاريخ على أنها حركة خطية صاعدة متصلة، هي الحركة نفسها التي يرسمها المنطق المثالي الهيجلي، والتي نجدها أيضاً في المنطق الوضعي، بل التجريبي. على أساس هذا التصور بالذات قامت مشكلية «التخلف والتقدم» التي حرّكت أبحاث الندوة كلها. فلا «انقطاع» إذن في «نمو» الحضارة العربية الذي هو «نمو» العقل العربي إلا لأن هذا «النمو» خط صاعد متصل «يتيح فيه القديم للجديد فرصة

تجاوزه وتصحيحه وتفنيده» كما يقول الكاتب. فالقديم، في هذا الخط، هو السابق، والجديد هو اللاحق، والحركة من القديم إلى الجديد حركة نمو مستمر، أي حركة تكامل يحيا فيها القديم، من خلال موته، في الجديد، لأن هذا نمو لذاك، من حيث هو حياته المستمرة. غريب كيف أن هذا «العقل العربي» كلما حاول الوثوب إلى العلمية، سقط في الجدلية الهيجلية التي تمنعه من أن يرى أن الانتقال من «القديم» إلى «الجديد» ـ في الفكر أم في المجتمع ـ ليس نمواً أو تكاملاً أو استمراراً يسمح به «القديم» ليحيا فيه، بل هو صراع به تتحقق عملية التحويل للبنية الفكرية أو للبنية الاجتماعية التي لا تسمح ولا تتيح «للجديد» الخروج من «القديم» إلا بهدمه. فلو نقلنا إلى التاريخ الاجتماعي ذلك المنطق من «الاستمرار الجدلي» لانتفت، في تطور البنية الاجتماعية القائمة، ضرورة الصراع الطبقي وضرورة التحويل الثوري، طالما أن ما هو قائم ينمو بشكل مستمر يتجاوز فيه الجديد القديم بلا عنف، لأن هذه هي سنَّة التاريخ وسنة اللّه في خلقه.

بهذا المنطق، يصل الكاتب إلى تحديد السمة المميزة للتراث العربي «فالانقطاع الحضاري ـ أي الثقافي» هو «توقف نمو العقل العربي عند مرحلة معينة. كاد بعدها أن يصبح منسياً». العقل هذا مريض إذن. أما العقل السليم فهو الذي استمر في نموه فصار عقل العصر. والمنطق السليم يقود إلى استخلاص هو أن لا سبيل إلى شفاء العقل العربي من دائه إلا بصيرورته عقل العصر هذا. وعقل العصر ليس بعربي، إذن: ليس بإمكان العقل العربي أن يعود إلى نموُّه إلا إذا توقف في نموه عن أن يكون العقل العربي. فما العمل؟ واحدة من اثنتين: إما أن ينمو العقل العربي من

جديد، فيصير عقلاً غير عربي، وإما أن يظل عقلاً عربياً فيستمر في توقفه عن النمو. وكل مشكلة خاطئة تقود إلى مأزق لا يمكن الخروج منه، ويأخذ المأزق هذا شكل المأساة في «التمزق» بين حلين يصعب الاختيار بينهما. وبطل هذه «المأساة» هو الفكر البرجوازي نفسه الذي يظهر الملهاة بمظهر المأساة في ضرورة اختيار «التغرب» حلاً لمأزق «العقل العربي»، أي في ضرورة التمثل «بعقل» البرجوازية الإمبريالية المسيطرة. إذ ما معنى هذا القدر في صيرورة «العقل العربي» «عقل العصر»؟ لقد رأينا سابقاً أن الدكتور زكريا يجد في «التكنولوجيا الحديثة» «منطق العصر». ومنطقه هو يقود إلى ما قاد إليه منطق الدكتور محمود من ضرورة اتباع النموذج الكامل للعقل العصري. هكذا تنعكس في إيديولوجية البرجوازية العربية المسيطرة تلك العلاقة من التبعية البنيوية للإمبريالية: فكما أن البرجوازية الكولونيالية تجد في تجدد هذه العلاقة شرطاً أساسياً «للتقدم العربي» والخروج بالحضارة العربية من أزمتها المأزقية، كذلك تجد في علاقة التبعية الإيديولوجية شرطاً أساسياً «لتقدم العقل العربي وسلامته». لا شك في أن البرجوازية الكولونيالية تحاول أن تجد لتبعيتها الإيديولوجية عزاء في القول إن الفكر، كرأس المال، ليس له وطن. «فالعلم يتجه إلى التقارب الفكري وتكوين ثقافة ذات طابع عالمي تقوم فيها التكنولوجيا الحديثة بمهمة تخفيف الحواجز بين الثقافات المحلية». معنى هذا أن الفكر لم يعد له، في عصر الإمبريالية، ومن زاوية نظرها الطبقية، طابع خاص يتميز به بتميز البنية الاجتماعية التي هو فيها، بل إنه واحد متماثل بذاته في استقلاله التام عن الصراعات الطبقية في البنيات الاجتماعية المحددة. إنه الفكر العالمي الذي هو فكر العصر. والعصر الحاضر السليم هو

عصر التكنولوجيا الحديثة، أي عصر الإمبريالية، وليس عصر الانتقال من الإمبريالية إلى الاشتراكية. فلو كان عصرنا عصر هذا الانتقال، لكان الفكر، في علميته، فكر هذا الانتقال بالذات، يتميز، في كونيته، بتميز الشروط التاريخية الاجتماعية المحددة في كل بنية اجتماعية هي في انتقال إلى الاشتراكية، وبالتالي، يتميز بتميز حركة الصراعات الطبقية الخاصة بهذه البنية الاجتماعية، لأنه الحقل الإيديولوجي للممارسات الطبقية لهذه الصراعات. في ضوء هذه العلاقة المادية في تحرّك الفكر العلمي، من حيث هو تمييز لكونيته، ينتفي دور تلك «المأساة» في «تمزق» العقل العربي بين حلين: أن يكون أو أن لا يكون، وتظهر، بالتالي، ضرورة صيرورته عقلاً علمياً، في صيرورته بالذات عقلاً عربياً، أي في تملكه كونية الفكر العلمي، من حيث هو علم الانتقال، من الإمبريالية إلى الاشتراكية، أو من حيث هو علم الثورة في الماركسية اللينينية، وفي تمييزه كونية هذا الفكر بتملكه الآلية الخاصة بحركة الصراع الطبقي في البنية الاجتماعية الكولونيالية، أي بحركة التحرر الوطني في هذه البنية. وهنا أيضاً لن نستبق البحث، بل يجب أن نعود إلى تفكيك مفاصل المنطق المثالي في فكر الدكتور زكريا.

قلنا إن الكاتب يحدد ذلك الانقطاع الثقافي كتوقف لنمو العقل العربي، ويأخذه «كأمر واقع» دون الدخول في مجال تعليله. وهنا أيضاً يأخذ الدكتور زريق، عن حق، على الكاتب عدم التعرض إلى البحث في أسباب تلك «الظاهرة الحضارية»، لكنه، بدوره، لا يدخل في مجال هذا البحث، مكتفياً بإعطاء فرضيات متعددة مختلفة في شكل تساؤلات يطرحها من غير الخوض فيها. ربما لم يكن على الدكتور زريق أن يقوم بذلك البحث في إطار التعليق على بحث آخر.

لكن ما يلفت النظر في تساؤلاته التي هي حلول، أو اتجاهات حلول يقدمها في شكل التساؤل، هو أنه لا يربط بين أزمة المجتمعات العربية في واقعها الحاضر وبين علاقة السيطرة الإمبريالية. وغياب هذا الربط من تساؤلاته يدل على أنه لا يرى فيه سبباً من أسباب تلك الأزمة، أو أنه لا يجد فيه افتراضاً علمياً بإمكانه أن يوجه البحث إلى اكتشاف الأسباب. ومهما يكن من أمر غياب هذا الافتراض، فإننا لسنا بصدد محاكمة الدكتور زريق على ما لم يقله، بل بصدد مناقشة فكر الدكتور زكريا. ونحن أيضاً نأخذ على هذا الكاتب ما أخذه عليه الدكتور زريق من عدم البحث في أسباب تلك الظاهرة الثقافية التي قرر حدوثها دون أن يجد ضرورة في تعليلها. والعلم، لا سيما في التاريخ، ليس في تقرير الحدث، بل في تعليله، أي تفسيره، والغريب هنا في أمر هذا المنطق من التفكير عند الدكتور زكريا، هو أنه يأخذ تلك الظاهرة ـ «الانقطاع الثقافي» ـ كظاهرة تاريخية، دون أن يفسرها لكنه يعتمد هذه الظاهرة ـ الحدث غير المفسَّرة مبدأ في تفسيره التاريخي لواقع اجتماعي راهن هو واقع «التخلف» الفكري أو «الحضاري» في العالم العربي. ثم أنه، هو نفسه، يقول عن نفسه إنه «شخص يريد أن يفهم، ويتخذ موقف التحليل العلمي». معنى هذا، أنه ينظر إلى تلك الظاهرة من موقع هذا «التحليل العلمي»، أي من موقع التفسير لا من موقع تدوين الحدث كحدث. فهو إذن في الحقيقة يقدم لنا تفسيراً فيما هو يرفض التفسير، أي أنه يفسِّر ما لا يفسره بشكل يظهر فيه عدم تفسيره هذا بمظهر التفسير نفسه. ليس في هذا القول منا لعبة لفظية، بل رسم أمين لحركة المنطق التفسيري في المنطق المثالي عند الدكتور زكريا. وهذا المنطق التفسيري هو هو منطق العجز عن التفسير، وهو هو منطق التماثل

الذي ينحصر بكامله في هذه المعادلة: الشيء هو الشيء لأنه الشيء نفسه.

ماذا يقول الدكتور زكريا؟

يقول الدكتور زكريا: إن الانقطاع الثقافي هو توقف نمو العقل العربي.

ويقول أيضاً: إن التخلف الفكري هو توقف نمو العقل العربي.

فهو إذن يقول: إن الانقطاع الثقافي ـ الحضاري هو هو التخلف الفكري.

لكنه يقول أيضاً: إن هذا الانقطاع هو السبب الرئيسي للتخلف الفكري.

معنى هذا بكل بساطة أن الانقطاع الثقافي الذي هو توقف نمو العقل العربي الذي هو التخلف، هو هو سبب التخلف أيضاً. فالانقطاع هذا هو التخلف لأنه التخلف نفسه. على هذا المنطق ينطبق القول العربي: وفسّر الماء بعد الجهد بالماء.

4 ـ في نقض مفهوم «العقل العربي»: ظهور إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية بمظهر «العقل العربي».

إن هذه الحلقة المفرغة هي حلقة العجز عن التفسير في منطق التفسير المثالي. فواقع الفكر لا يفسّره الفكر، كما أن الفكر لا يفسر ما هو مبدأ تفسيره. لذا وجب حكماً الرجوع، في تفسير الفكر، إلى البنية الاجتماعية التي يتحرك فيها بتحركه في حقل الممارسات الإيديولوجية للصراعات الطبقية التي تحددها بنية علاقات الإنتاج في هذه البنية الاجتماعية. وهنا يمتنع التحليل العلمي عن إطلاق القول بإطلاق مفهوم «العقل العربي»، ويبحث في هذا «العقل» عن الطابع الإيديولوجي الخاص به، وبالتالي، عن الشكل الطبقي الذي يتحدد به في تحدده بإيديولوجية الطبقة المسيطرة. على أي فكر طبقي، أي على إيديولوجية أي طبقة يجري الكلام في التكلم على «العقل العربي»؟ على إيديولوجية الطبقة الارستقراطية العربية المسيطرة في البنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية، أم على إيديولوجية البرجوازية العربية المسيطرة في البنية الاجتماعية الكولونيالية، أم على إيديولوجية الطبقة العاملة الثورية في هذه البنية الاجتماعية؟ ولماذا ينتقل الاتهام، في محاكمة الفكر العربي، من إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية، أي من الفكر الخاص بهذه الطبقة المسيطرة، إلى «العقل العربي» بعامة؟ ولماذا تسِمُ البرجوازية هذه العقل هذا بسمة خاصة بفكرها

الذي عجزت عن أن تنتجه إلا بشكل تؤكد فيه ضرورة تأبد العلاقة من التبعية البنيوية للإمبريالية؟ ليس العجز في العقل العربي، وليس «التخلف» فيه، بل العجز هو في هذه البرجوازية الكولونيالية التي تطمح، بوهمها الطبقي، إلى التمثُّل، عبثاً، بالبرجوازية الإمبريالية، دون أن يكون لها ما كان لهذه من شروط تاريخية اجتماعية خاصة بتكوُّن الرأسمالية وتطورها، تمكنها من أن تقفز بالعقل العربي إلى علميته، في صيرورته الاجتماعية داخل البنيات الاجتماعية العربية، أي في إنتاجه علم هذه البنيات بالذات. وإنتاج هذا العلم، في صيرورة العقل العربي، لا يتم إلا بنقض الإيديولوجية البرجوازية في فكر البرجوازيات العربية الذي هو يلجم الصيرورة العلمية في صيرورة العقل العربي.

إن اعتماد منطق العجز عن التفسير في تفسير تلك الظاهرة التاريخية من «الانقطاع الثقافي» هو بحد ذاته ممارسة إيديولوجية تنقل الداء من فكر البرجوازية الكولونيالية إلى «العقل العربي» حتى لا تظهر في صيرورة هذا العقل ضرورة صيرورته العلمية. هل «توقف نمو العقل العربي»؟ المشكلة ليست هنا، ولا تطرح بهذا الشكل. «فالعقل العربي» هذا، من حيث هو الشكل التاريخي الخاص بعقلانية البنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية، أنتج ما أنتجه من آثار في حقل إيديولوجي خاص بهذه البنية، وليس لنا الآن أن نقوم بتحليل لهذه الآثار التي أنتج. المشكلة هي في تحليل بنية الفكر الخاص بالحقل الإيديولوجي في البنية الاجتماعية الكولونيالية، وفي تحليل الفكر المسيطر، أو الإيديولوجية المسيطرة في هذا الحقل الإيديولوجي بالذات. فإذا كان الفكر المسيطر هذا قد عجز، مثلاً، عن القطع مع الفكر المسيطرة السابق، أي مع إيديولوجية الطبقة المسيطرة السابقة، بالشكل الذي

تمكنت فيه البرجوازية الأوروبية من أن تقطع بفكرها مع إيديولوجية الطبقة الإقطاعية، سواء أكانت الإيديولوجية هذه دينية أم شكلاً محنطاً من الفكر الأرسطوطاليسي، فإن السبب في ذلك لا يعود إلى بنية «العقل العربي» أو إلى «تخلفه» أو إلى «توقف نموه»، كما أن استمرار الفكر السابق المسيطر الراهن لا يعود سببه إلى «تخلف» في ذلك الفكر المسيطر السابق المسمى «بالعقل العربي»، أو إلى عجز فيه، بل إن السبب يعود إلى الشروط المادية، الاجتماعية التاريخية، التي تكوّنت فيها البرجوازيات العربية كبرجوازيات كولونيالية، وإلى عجزها الإيديولوجي ـ الذي هو مظهر من عجزها الطبقي ـ عن القفز بالفكر من بنيته السابقة إلى بنية جديدة تطلقه وتحرره. لم يتوقف نمو العقل العربي، بل بالعكس من ذلك تماماً، إن فكر البرجوازية الكولونيالية، في البنيات الاجتماعية العربية، قد تكوَّن ونما، وما يزال ينمو بشكل لم يتمكن فيه ـ بسبب من طبيعة علاقات الإنتاج الكولونيالية التي هو فيها الفكر الطبقي المسيطر ـ من القطع مع فكر الطبقة المسيطرة السابقة، لأنه، بالضبط ينمو بشكل يعجز فيه على الإطلاق عن القطع مع الإيديولوجية الإمبريالية المسيطرة. فكما أن علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية هي التي تحدد تجدد علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية في تجدد علاقات الإنتاج الكولونيالية، فهي كذلك التي تحدد تجدد تلك الإيديولوجيات الخاصة بتلك العلاقات السابقة، في تجدد الإيديولوجية الكولونيالية المسيطرة. وكما أن تجدد تلك العلاقات السابقة أساسي لتجدد العلاقات الكولونيالية القائمة، كذلك فإن تجدد «الفكر السابق» أساسي لتجدد الإيديولوجية الكولونيالية المسيطرة. فتجدد هذه الإيديولوجية بالذات هو إذن الذي ينتج تجدد ذلك

«الفكر السابق» الذي هو منها أساسي لتجددها. معنى هذا، أن «الانقطاع» الذي يتكلم عليه الدكتور زكريا لم يتم. وأن «العقل العربي» الذي يتكلم عليه لم يتوقف عن نموه، بل العكس تماماً هو الذي حصل، «فالعقل» هذا ظل ينمو في تجدده بنمو الإيديولوجية الكولونيالية في تجددها، وبالشكل الذي ظلت فيه البرجوازية الكولونيالية تنمو في إطار علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية، وبفعل تجدد هذه العلاقة نفسها. وبتعبير آخر، إن ذلك «العقل العربي» المسيطر في القرون الوسطى قد انتقل من ازدهاره الساطع إلى «تخلفه» الباهت بانتقاله التاريخي من إيديولوجية الطبقة الأرستقراطية العربية إلى إيديولوجية الطبقة البرجوازية الكولونيالية العربية. وبهذا الانتقال التاريخي منه اختلف بشكل لا يمكن فيه إقامة علاقة التماثل بينه الآن وبين ما كانه سابقاً. والبرجوازية الكولونيالية هذه تهدف، في هجومها على «الفكر العربي»، إلى أمرين:

أولاً: إلى إخفاء علاقة التماثل بين فكرها الطبقي وهذا الشكل التاريخي المحدد من الفكر الذي صار إليه الفكر العربي بتجدده في إيديولوجيتها الطبقية، وبالتالي إلى إخفاء علاقة الاختلاف بين الفكر العربي السابق وهذا الشكل الطبقي الراهن منه.

ثانياً: إلى إظهار علاقة الاختلاف البنيوي بينها وبين البرجوازية الإمبريالية بمظهر علاقة التماثل الطبقي بينهما، وبالتالي، إلى إظهار علاقة الاختلاف بين وهمها الطبقي في ما تطمح إليه من هذا التماثل، وبين وجودها الطبقي الفعلي في تبعيتها للإمبريالية، بمظهر علاقة التماثل. حينئذ تتمكن من إحكام سيطرتها الإيديولوجية على تطور الوعي الاجتماعي بشكل يتماثل

فيه، لهذا الوعي، الواقع الاجتماعي التاريخي بشكل ظهوره من زاوية نظرها الطبقية الخاصة. وبهذا، يتحرك الفكر، أو الوعي، في البنية الاجتماعية التي هي فيها الطبقة المسيطرة، بالشكل الذي يتحدد فيه من زاويتها الطبقية، أي كأثر لسيطرة إيديولوجيتها المسيطرة.

هذا ما وقع فيه تحرك الفكر، بشكل عام، في أبحاث ندوة الكويت. لقد وصل الفكر، بهذا التحرك منه، إلى الأثر الذي تولّده فيه سيطرة الإيديولوجية البرجوازية الكولونيالية عليه. لقد أقام التماثل، حيث يوجد الاختلاف، بسبب من وجود علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية، بين الصيرورة التاريخية للبرجوازية الكولونيالية والصيرورة التاريخية للبرجوازية الإمبريالية، فوجد في ما تطمح إليه الأولى من تماثل بالثانية، أي في وهمها الطبقي، شرط «التقدم»، وجعل من «العقل العربي» سبب «التخلف»، فبرّأ البرجوازية الكولونيالية من مسؤوليتها التاريخية في وصول الواقع الاجتماعي العربي إلى أزمة من التطور هي مأزقها الطبقي في قيادة حركة التحرر الوطني، وفي وصول الفكر العربي إلى عجز هو عجزها الطبقي عن النهوض بالفكر والقفز به إلى علميته، بعد أن كان قد قفز، مع ابن خلدون، إلى شكل من العلمية هو دليل القدرة على الوصول إلى ما تعجز عن الوصول إليه، بفكرها، من علمية هي ضرورة صيرورته الراهنة.

5 ـ في تناقضات المنطق المثالي:

ألف: كيف تصير النظرة اللاتاريخية إلى الماضي نظرة تاريخية

لنعد الآن إلى الدكتور زكريا. بتقريره ذلك الانقطاع في نمو العقل العربي، صار بإمكانه أن يقرر ما قرره في بدء بحثه من أن الماضي هو في الحاضر قوة مستقلة عنه. معنى هذا أن «الانقطاع الثقافي»، من حيث هو «أمر واقع لا سبيل إلى إنكاره» ـ كما يقول الكاتب ـ هو الذي مكّن الماضي من أن يكون دائم الحضور في الحاضر ومنعه، بالتالي، من أن يحيا من خلال موته، في الحاضر. فإذا كان هذا هكذا، وكان للماضي وجود فعلي في الحاضر، من حيث هو الماضي الحاضر دائماً في الحاضر، أي من حيث هو الماضي الذي لم يمض، وجب القول حكماً إن تلك النظرة «اللاتاريخية» التي وجد فيها الدكتور زكريا السبب الرئيسي «للتخلف الفكري»، لها أساسها المادي في الواقع الحاضر نفسه، بمعنى أنها «نظرة واقعية» إلى الماضي، وبالتالي، «نظرة تاريخية»، لأن الماضي ـ كما حدده الكاتب ـ دائم الحضور مع الحاضر، موجود فيه بوصفه قوة مستقلة عنه. ثم إن الكاتب يحدد النظرة التاريخية إلى الماضي بقوله إنها تلك النظرة إلى الماضي «التي تضعه في سياقه الفعلي... بوصفه مرحلة انتهى عهدها»، لكنه، من ناحية أخرى، يقرر بأن العقل العربي قد توقف نموه ومرّ بانقطاع منعه من أن يتخطى ذاته ويتجاوزها، فظل «في استمرار

تخلفه» دائم الحضور مع «عقل العصر» بشكل لا يمكن القول فيه إنه، بحضوره هذا، قد مرّ بمرحلة انتهى عهدها. فمنطق الكاتب نفسه إذن هو الذي يؤدي إلى ضرورة القول إن تلك «النظرة اللاتاريخية» إلى الماضي هي في الحقيقة «نظرة تاريخية»، وفي هذا تناقض لا يمكن الخروج منه إلا باعتماد المنطق المادي في تفسير تلك الظاهرة التاريخية. وهذا يعود بنا إلى ما سبق قوله من أن تجدد الماضي هو وليد تجدد الحاضر نفسه، سواء في عملية تجدد علاقات الإنتاج الكولونيالية أم في عملية تجدد إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية. فالقضية إذن ليست في «النظرة» إلى الماضي، بل في الشكل التاريخي المحدد من وجوده الفعلي في الحاضر، وفي سبب وجوده في شكله الحاضر هذا. لذا، وجب القول، في ضوء هذا المنطق المادي، إن «تجاوز» الماضي، في الواقع الاجتماعي أم في الفكر، لا يتم بعملية انتقال من نظرة إلى أخرى، أي بعملية ذهنية ذاتية، بل بعملية من التحويل الثوري للبنية الاجتماعية التي بتجددها الدائم يتجدد الماضي الذي هو منها عنصر مكوِّن لها. لكن المنطق المثالي للنظر في التاريخ يجعل من الفكر القوة المحركة له: فبتحول النظرة من الفكر إلى التاريخ يتحول التاريخ نفسه، وبمجرد الأخذ بمنطق العصر، يقفز الفكر العربي من «تخلفه» إلى «تقدمه»، ويقفز بالتالي الواقع العربي من حاضره الماضي إلى مستقبله، وتجد أزمة الحضارة العربية، بهذه القفزة السحرية، حلها العصري.

إن أزمة الواقع العربي الحاضر قد تحددت كأزمة «تخلف فكري»، بفعل منطق ذلك «الانقطاع الحضاري الثقافي» الذي هو «انقطاع في نمو العقل العربي». في ضوء هذا التحديد، يظهر التراث ـ أو الماضي، أي العقل العربي ـ بمظهر المسؤول الأول

عن «أزمة التخلف» هذه: فهو الماضي الذي لم يمضِ بعد، لأن نظرتنا إليه نظرة لاتاريخية، ونظرتنا هذه هي لاتاريخية لأنه لم يمضِ بعد. (ملاحظة: بالنسبة إلى المنطق المثالي، لا وجود لحلقة مفرغة في هذا القول، لأن بين الفكر والواقع علاقة تماثل). إذن، لا بد من تغيير نظرتنا إليه حتى يمضي. ونظرتنا هذه يجب أن تكون تاريخية (وكأنها ليست في الواقع تاريخية، بمعنى أن الحاضر نفسه هو الذي يحددها!) هنا، ينتقل الدكتور زكريا إلى محاولة استخلاص درس النهضة الأوروبية، ليحدد الموقف «السليم» من التراث. (ملاحظة أخرى: الاستشهاد بالنهضة الأوروبية يدل، بحد ذاته، على ضرورة التماثل الإيديولوجي، عند البرجوازية الكولونيالية، بالبرجوازية الأوروبية). ما هو هذا الدرس؟ وما هو هذا الموقف «السليم» الذي على «العقل السليم» ـ حسب تعبير الدكتور زكريا ـ أن يتخذه؟ «حقيقتان على أعظم جانب من الأهمية» يستخلصهما الكاتب من استيعاب درس النهضة الأوروبية وموقفها من التراث: **الأولى**، «هي أن من الممكن أن تقوم نهضة علمية وفكرية رفيعة المستوى في مراحلها الأولى، على أساس الرفض الحاسم للتراث»، **والثانية**، «هي أن التطور والتقدم في المعرفة يساعد على الوصول إلى نظرة تاريخية إلى التراث، يختفي فيهما التناقض بين تمجيده والاعتراف بتخلفه».

باء: كيف تصير النظرة التاريخية إلى التراث نظرة لاتاريخية

لكننا إذا أمعنّا النظر في هاتين «الحقيقتين» وجدنا أنهما في الواقع «حقيقة» واحدة، هي أن «النظرة التاريخية إلى التراث» ليست سوى «الرفض الحاسم» له. لن ندخل الآن في مناقشة

الموقف من التراث انطلاقاً من وحدة هاتين «الحقيقتين»، فهذا ما سنأتي إليه بعد قليل. إنما نود مناقشة المنطق الذي اعتمده الدكتور زكريا في تحديد موقفه هذا من التراث. قوة هذا المنطق، في الظاهر، تكمن في أنه يؤدي إلى ضرورة كون النظرة إلى التراث نظرة تاريخية. وهنا نطرح على الدكتور المذكور، وعلى القارىء أيضاً، هذا السؤال: هل المنطق الذي اعتمده الكاتب في تحديد موقفه الحاضر من التراث منطق تاريخي؟ وهل النظرة إلى النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر أو السابع عشر، بوضعها في علاقة من التماثل التاريخي مع «النهضة العربية» في القرن العشرين، نظرة تاريخية؟ نجيب على هذا السؤال بنفي قاطع. فهذا المنطق يستلزم ضمناً ما يفترض بالضرورة من أن الواقع الاجتماعي الحاضر في العالم العربي هو مثيل الواقع الاجتماعي في أوروبا القرن السادس عشر. وتماثل الوضع التاريخي من هذين الواقعين المختلفين قائم على افتراض ضمني هو أن العالم العربي، في تطوره الراهن، هو في الوضع التاريخي نفسه الذي كانت فيه أوروبا النهضة في بدء تطورها الرأسمالي. هذا التماثل هو وليد ذلك التصور المثالي من حركة التاريخ الذي يظهر به التاريخ في شكل حركة خطية واحدة متصلة. وهذا التصور نفسه هو وليد أثر الوهم الطبقي في إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية التي هي تقيم علاقة التماثل البنيوي بين وضعها الطبقي المميز كبرجوازية كولونيالية ووضع البرجوازية الأوروبية في مرحلة نهوض الرأسمالية، أي في مراحل ما قبل الإمبريالية. وفي علاقة التماثل هذه، وبها، تختفي علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية، من حيث هي علاقة اختلاف بنيوي تتميز فيها البرجوازية الكولونيالية من البرجوازية الإمبريالية بتبعيتها لها. إن تلك «النظرة التاريخية إلى

الذات» كما تتحدد بذلك المنطق المثالي، هي بالفعل نظرة لاتاريخية، وبالتالي نظرة إيديولوجية محددة تختفي فيها تلك العلاقة من التبعية البنيوية للإمبريالية، لأن للبرجوازية الكولونيالية المسيطرة مصلحة طبقية في إخفائها. إن الموقف من التراث إذن موقف طبقي يختلف باختلاف الطبقة الاجتماعية التي تنظر إليه، من خلال إيديولوجيتها الطبقية بالذات، ويختلف أيضاً باختلاف الموقع الطبقي الذي منه ينظر إليه. والغريب في أمر ذلك الموقف من التراث، الرافض بحسم له، هو أنه يتحدد خارج الحركة التاريخية لواقع العالم العربي الراهن، أي خارج حركة التحرر الوطني، وكأن علاقة السيطرة الإمبريالية لا وجود لها في واقع هذه الحركة التاريخية.

6 ـ في نقض مفهوم «الاغتراب»: مأساة التمزق في الفكر البرجوازي.

فلنتابع إذن حركة الفكر، عند الدكتور زكريا، في معالجته قضية التراث. بعد تحديد موقف «الرفض الحاسم» للتراث ينتقل الكاتب إلى استخلاص النتائج التي تترتب على موقفه هذا. «العقل العربي» في مأزق هو مأزق العلاقة فيه بين «التخلف والاغتراب». لكن نزعة التماثل في منطق الدكتور زكريا جارفة إلى حد صار فيه «التخلف» نفسه «اغتراباً». لذا، يمكن القول إن «العقل العربي» واقع، في الحقيقة بين «اغترابين»: اغتراب هو التخلف، واغتراب هو التقدم. الأول هو ما يسميه الدكتور زكريا بالاغتراب «الزماني»، والثاني هو ما يسميه بالاغتراب «المكاني». ولسنا نعلم هل أن تمييز الزمان هذا من المكان قد أخذه عن الدكتور عبد اللّه العروي، أم أن هذين المفكرين قد التقيا في هذا التمييز صدفة. المهم، في هذا المجال، هو أن «الاغتراب الزماني» في «العقل العربي» هو «تخلف» هذا العقل، أي توقف نموّه. إنه «الغربة عن العصر» ـ حسب تعبير الدكتور مصطفى ـ أو الغربة عن «العقل السليم» أي عن «منطق العصر» ـ حسب تعبير الدكتور زكريا ـ والتعبيران ينطلقان من مفهوم واحد «للعصر»، ومن مفهوم واحد للزمان في علاقة الماضي بالحاضر، على الشكل الذي بيَّنا سابقاً. أما «الاغتراب المكاني» فهو ـ إن جاز القول ـ اغتراب العقل في الإنسان العربي المعاصر، عن العقل

العربي، حين يصير العقل في هذا الإنسان عقلاً سليماً عصرياً. ووقوع هذا الإنسان العربي في هذا الاغتراب، هو نتيجة «غزو العقل السليم» لعقله العربي. والطريف في الأمر أن الدكتور زكريا ينظر إلى هذه العلاقة التي يضعها بين «العقل السليم» و«العقل العربي»، كعلاقة غزو تتجسد في المثقف العربي الذي ينتمي بجسمه إلى وطنه، وبعقله إلى أوطان أخرى. والدكتور زكريا لا ينظر إلى «علاقة الغزو» هذه من موقع انتقادها، بل من موقع تأكيدها والأخذ بها. وهو، بهذا النظر، يستند إلى مفهوم ضمني للتاريخ نراه عند أكثر من مفكر عربي معاصر، هو أن السير التاريخي لما يسمى بالحضارة الإنسانية هو سير «غزوي» تتنقل فيه الحضارة من مركز إلى آخر في خط واحد متصاعد. العقل العربي كان مركزاً حين كان «غازياً» «سليماً» والآن أصبح «مغزوّاً» مريضاً بعد أن انتقل مركز الحضارة الإنسانية إلى التكنولوجيا الحديثة، أي إلى عقل البرجوازية الإمبريالية. وما على العقل العربي، كي يصير من جديد سليماً، إلاّ أن يقبل بغزو العقل السليم له. ولا خروج له من هذا الخيار الذي هو قدره: إمّا أن يبقى في اغترابه الزماني وإمّا أن ينتقل إلى اغترابه المكاني، ففي الأول تخلفه وفي الثاني تقدمه، لكنه في الحالتين واقع في اغتراب لا بد منه، وما عليه إلا أن يختار أهون الشرين. إنه منطق الغزو نفسه، يعطي النصر دوماً للقوي الغازي، وما على العقل العربي سوى القبول بمنطق يرتد ضده.

لكن منطق الغزو هذا الذي به يفهم الدكتور زكريا سير الحضارة الإنسانية، منطق قبلي. وقد يكون هذا المنطق سليماً في النظر إلى المجتمع القبلي، لكنه ـ بلا شك ـ ليس منطق العقل السليم في النظر إلى عصر الإمبريالية الراهن، أو قل عصر

الانتقال من الإمبريالية إلى الاشتراكية. بل قد يكون، في شكل منه، منطق «الغزو الإمبريالي» ـ ولا نقول قول الدكتور زكريا، أنه منطق «الغزو الحضاري» ـ. لكن العقل العربي، في ضرورة تملكه الواقع الراهن، بحاجة إلى منطق التحرر من هذا الغزو لا إلى منطق القبول به. ومنطق التحرر ذاك هو هو منطق المادية التاريخية. فما هي مشكلة الفكر العربي في ضوء هذا المنطق العلمي؟

الفصل السادس

مشكلة الفكر العربي
في ضوء المنطق العلمي

1 ـ في تحديد الشروط التاريخية للمشكلة: حركة التحرر الوطني هي الحقل التاريخي لحركة الفكر العربي.

سواء أكان الواقع الاجتماعي موضوعاً للفكر، أم أكان واقع الفكر نفسه موضوعاً له، لا بد، في تحديد هذه المشكلة، من البدء بتحديد الشروط التاريخية الاجتماعية التي تطرح فيها. فتحرك الفكر قائم بالضرورة في حقل إيديولوجي يتحدد، في بنيته، بالبنية الاجتماعية التي هو فيها، وبالتالي بحركة الصراعات الطبقية التي تحدد بنية علاقات الإنتاج الخاصة بهذه البنية الاجتماعية. لقد قلنا مراراً إن علاقات الإنتاج المسيطرة في البنيات الاجتماعية العربية القائمة تتميز، في علاقة تبعيتها البنيوية للإمبريالية، بشكلها الكولونيالي الذي هو شكل تاريخي مميز من نمط الإنتاج الرأسمالي. فلا بد إذن، في معالجة أي مشكلة خاصة بالعالم

العربي، من وضعها في هذا الإطار التاريخي المحدد من علاقة التبعية البنيوية هذه بين بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية وبنية علاقات الإنتاج الإمبريالية. وحركة الصراع الطبقي في العالم العربي، تتحدد في هذا الإطار بالضرورة كحركة تحرر وطني هي هي حركة التحويل الثوري لبنية علاقات الإنتاج الكولونيالية. والحقل الإيديولوجي الذي يتحرك فيه الفكر العربي الراهن هو هو حقل الممارسات الإيديولوجية لصراع الطبقات في هذه البنية بالذات. فواقع الفكر العربي هو واقع هذه الممارسات الإيديولوجية، ومشكلته إذن ليست في تخلفه أو تقدمه، في أصالته أو في عدم أصالته، في تماثله بذاته أو في اغترابه عن ذاته. إنها تكمن في تحديد الأشكال التي بها يقارب، في الممارسات الإيديولوجية الطبقية، حركة التحرر الوطني التي هي الحركة التاريخية الراهنة للواقع الاجتماعي العربي، وفي معرفة الأدوات التي يستخدمها في مقاربته الحركة هذه. والفكر هذا ليس واحداً. إنه وحدة تناقض بين إيديولوجيات طبقية مختلفة تنعكس فيها حركة الصراعات الطبقية في هذه البنية الاجتماعية التي هي، في حاضرها، في مرحلة انتقالها التاريخي إلى الاشتراكية، أي في مرحلة تحررها التاريخي من الإمبريالية. فالمشكلة الأساسية التي تحدد بنية الفكر العربي الراهن هي مشكلة هذا التحرر بالذات، والصراعات فيه تعود كلها، في نهاية التحليل، مهما اختلفت أشكالها أو قضاياها، إلى صراع أساسي موضوعه التحرر الوطني، حتى وإن اختفى في الفكر، وبه، هذا الموضوع: أتحويل لبنية علاقات الإنتاج القائمة أم حفاظ عليها؟ قد يختفي الموضوع هذا في شكل آخر يعكسه: أبتحويل هذه البنية القائمة أم بالحفاظ عليها، يتم ذلك التحرر؟ وقد يختفي أيضاً في أشكال أخرى يغيب

فيها موضوع التحرر الوطني هذا غياباً تاماً ـ كما غاب مثلاً في أزمة الحضارة العربية أو في مشكلة التخلف والتقدم ـ دون أن يكون هذا الغياب منه عن ذلك الفكر دليلاً على انعدام وجوده في الحركة الفعلية لتاريخنا الاجتماعي المعاصر.

2 ـ تحديد المشكلة:
مشكلة الفكر العربي هي مشكلة تحرره الوطني.

في هذا الضوء، ومن هذا الموقع، يمكننا تحديد مشكلة الفكر العربي بأنها مشكلة التحرر الوطني للفكر العربي المعاصر. كان بإمكاننا ألا نستخدم كلمة «المعاصر» هذه، فوضع الفكر في علاقة بنيوية مع البنية الاجتماعية القائمة، بوضعه في حقله الإيديولوجي الخاص بهذه البنية، من حيث هو حقل الممارسات الإيديولوجية للصراع الطبقي في هذه البنية بالذات، يسمح لنا بعدم استخدام تلك الكلمة. لكننا، برغم هذه البداهة، قد استخدمناها لنؤكد أن مشكلة هذا الفكر ليست مشكلة الفكر العربي بعامة، وكأنه جوهر مفارق، بل هي مشكلة هذا الفكر الحاضر الخاص بهذه البنية الاجتماعية الحاضرة، في هذه الحركة التاريخية الحاضرة. وإذا كانت مشكلة الفكر العربي تكمن في ضرورة تحرره، أو قل للدقة، تحرره الوطني، صار لزاماً علينا أن نطرح مشكلة أخرى: ما هو الذي يجب أن يتحرر منه هذا الفكر العربي؟ وما الذي يحدد الطابع الوطني من هذا التحرر؟ وللجواب على هذا السؤال، لا بد من أن نجيب على السؤال الذي أتى منه هذا السؤال، لأن التحرر الفكري «جزء» من التحرر الكلي. معنى هذا أن عملية تحرر الفكر تتحقق في عملية تحرر الكل الاجتماعي، ولا يمكن فصل تلك عن هذه، لأن الفكر هو من الكل الاجتماعي عنصر هو الحقل الإيديولوجي فيه. وحركة الكل

الاجتماعي في الواقع العربي الحاضر حركة تحرر وطني من السيطرة الإمبريالية. والسيطرة هذه قائمة في علاقة التبعية البنيوية التي تحدد تطور ذاك الكل في بنيته. فهي بالتالي قائمة في وجود هذه البنية بالذات من حيث هي بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية. فالتحرر الوطني إذن في الحركة التاريخية للكل الاجتماعي هو هو التحويل الثوري لهذه البنية من علاقات الإنتاج فيه. معنى هذا أن عملية التحرر الوطني هذه هي هي عملية الصراع الطبقي في هذا الكل الاجتماعي ضد السيطرة الطبقية للبرجوازية الكولونيالية المسيطرة. وهي بهذا الصراع نفسه عملية تملك للكل الاجتماعي الذي تكوّن بفضل تكوّن علاقة السيطرة الإمبريالية، والذي يتجدد بتجدد هذه العلاقة. ولأن هذا الكل الاجتماعي هو، في بنيته القائمة، وليد التغلغل الإمبريالي، فإن عملية تملكه تتحدد، من زاويته التاريخية، كعملية إعادة تملّكه. في إعادة هذا التملك للواقع العربي، أي في استعادته هذه بتلك العملية من تحويله الثوري، تكمن بالتحديد عملية التحرر من حيث هي تحرير وطني. لا شك في أن عملية التحويل الثوري هذه لبنية علاقات الإنتاج القائمة في الواقع العربي، هي، كعملية التحويل الثوري لعلاقات الإنتاج الرأسمالية في أوروبا الغربية مثلاً، تنتقل بالبنية الاجتماعية إلى نمط الإنتاج الاشتراكي، إلا أن الشكل التاريخي منها يختلف من حالة إلى أخرى، فهو في الحالة الأولى، أي في الواقع العربي، يتميز كعملية تحرير وطني، منه في الحالة الثانية، أي في البلدان الإمبريالية، فلا تتحدد العملية نفسها في هذه البلدان، من حيث هي عملية انتقال إلى الاشتراكية، كعملية تحرر وطني. وتميز الشكلين من هذه العملية الواحدة طبيعي، أي ضروري، بسبب من تميز الشكلين من نمط الإنتاج الرأسمالي الواحد في تلك العلاقة

البنيوية التي هي، من زاوية الإمبريالية، **علاقة سيطرة**، أما من زاوية بنياتنا الاجتماعية، فهي **علاقة تبعية**. معنى هذا أن تميز العلاقة البنيوية الواحدة التي هي **علاقة تفاوت بنيوي**، كعلاقة تبعية، هي التي تحدد بالضرورة عملية التحويل الاجتماعي الثوري **كعملية تحرر وطني**. وعملية التحرر هذه لا تتحقق إلا بعملية من الصراع الطبقي ضد البرجوازية المسيطرة في علاقات الإنتاج الكولونيالية. ثم أن **الطبقة العاملة** من حيث هي الطبقة الثورية النقيض في علاقات الإنتاج هذه، هي التي تعود إليها بالضرورة قيادة تلك العملية من الصراع الطبقي الذي هو التحرر الوطني.

في ضوء هذا التحديد لآلية الحركة التاريخية في الواقع العربي، يمكن الإجابة على السؤال الخاص بتحرر الفكر العربي. إذا كانت المشكلة الأساسية في الفكر العربي هي مشكلة تحرر، فمن السهل تحديد العامل الذي هو العائق لعملية التحرر الفكري هذه: إنَّ على الفكر العربي أن يتحرر من سيطرة الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة، لأن سيطرة هذه الإيديولوجية هي التي تعوق تحرره وتلجم تحركه التاريخي، أو كما يقال نهضته. فبنقض الممارسة الإيديولوجية للبرجوازية المسيطرة يتمكن الفكر العربي من أن يتحرر، والنقض هذا هو فيه ممارسة إيديولوجية أيضاً. معنى هذا أنَّ عملية التحرر الفكري هي عملية صراع إيديولوجي هو شكل محدد من الصراع الطبقي نفسه. لكن الصراع هذا في الفكر ليس مجرد حركة تتواجه فيها الأفكار كأفكار على صعيد واحد من الوجود الموضوعي، أو كما يقال، بحرية ظاهرية تنعزل فيها الأفكار ـ كأنها كائنات قائمة بذاتها ـ عن أساس وجودها الاجتماعي في حقل الممارسات الإيديولوجية الطبقية. معنى هذا أن الأطراف في هذا الصراع متساوية، وأن التناقض بينها ليس

قائماً بين الإيديولوجيات، بل هو قائم فيها بين ممارسات إيديولوجية طبقية تربطها علاقة تفاوت هي علاقة سيطرة. والسيطرة، في حقل هذه الممارسات، هي، بشكل عام، لإيديولوجية الطبقة المسيطرة. فالطبقة هذه، في ممارسة سيطرتها الإيديولوجية، تهدف إلى تأمين الشروط الضرورية لتأبيد علاقات الإنتاج القائمة والتي تحددها كطبقة مسيطرة. لذا كانت عملية نقض ممارستها الإيديولوجية شكلاً من الصراع الطبقي ضد سيطرتها الطبقية. ولا تتحقق عملية النقض هذه بشكل فعلي إلا إذا انطلقت من موقع الطبقة الثورية النقيض، أي من موقع الطبقة العاملة. فمن موقع هذه الطبقة الثورية ينطلق الفكر العربي في عملية تحرره من سيطرة الإيديولوجية البرجوازية. معنى هذا أن درب تحرر الفكر العربي يمر بالضرورة بالماركسية اللينينية ويبدأ منها. والطابع الوطني في تحرر هذا الفكر يأتي من أن الإيديولوجية المسيطرة التي عليه أن يتحرر منها في صيرورته التاريخية هي الإيديولوجية البرجوازية نفسها التي تتميز، في شكلها الكولونيالي، بتميز الشكل الكولونيالي للبرجوازية المسيطرة في المجتمعات العربية. والطابع الوطني من الفكر العربي يتميز أيضاً في ممارسة نقض هذا الشكل الكولونيالي من هذه الإيديولوجية البرجوازية، بتمييز الماركسية اللينينية نفسها. لذا، يمكن القول إن الماركسية اللينينية هي الشكل التاريخي المحدد لتحرر الفكر العربي، أي لصيرورته التاريخية، فبها يتملك واقعه، أو يستعيد تملكه له. نقول، ونعيد القول، إن هذا التملك هو في الحقيقة استعادة تملك من قبل الفكر العربي لواقعه الاجتماعي، ولواقعه من حيث هو فكر وطني، لأن الفكر «العربي» المسيطر هو فكر الطبقة المسيطرة التي هي البرجوازية الكولونيالية. وهو، لهذا

خاضع في سيطرته بالذات لسيطرة الإيديولوجية البرجوازية الإمبريالية. إنه إذن في تناقض وطني مع هذه الإيديولوجية البرجوازية، في تمييزها الكولونيالي. وعملية تحرره منها هي هي عملية الممارسة الإيديولوجية الثورية لنقضها، من موقع الطبقة الثورية النقيض، أي من موقع الطبقة العاملة. فالماركسية إذن، من حيث هي إيديولوجية هذه الطبقة الثورية، هي التي تحدد الطابع الوطني لتحرر الفكر العربي من خضوعه لسيطرة الإيديولوجية البرجوازية في تميزها الكولونيالي.

3 ـ في نقض مفهوم «الماركسية الوطنية»: «الماركسية الوطنية» هي نقيض الماركسية.

والقول هذا لا يعني على الإطلاق ما يؤكده، مثلاً، أنور عبد الملك، من وجود ما يسميه بـ «الماركسية الوطنية»، مما يستلزم ضمناً وجود ماركسية غير وطنية، ويستلزم، بالمقابل، وجود إيديولوجية برجوازية «وطنية» وإيديولوجية برجوازية «غير وطنية». ذاك القول منا يعني بالتحديد أن كونية الماركسية اللينينية التي هي علميتها، تتميز بالضرورة، في ممارسات الطبقة العاملة الثورية لصراعها الطبقي ضد البرجوازية الكولونيالية المسيطرة، بتميز هذا الصراع نفسه في تحدده الضروري كعملية تحرر وطني. فكما أن الإيديولوجية البرجوازية واحدة، تتميز في أشكال مختلفة بتميز حركة الصراعات الطبقية في مختلف التكونات الاجتماعية الرأسمالية كذلك الماركسية اللينينية هي واحدة تتميز بهذا التميز نفسه من حركة الصراعات هذه. ووحدة التناقض الإيديولوجي الطبقي هذه تجد أساسها المادي في وحدة التناقض في حركة التاريخ المعاصر من حيث هي حركة انتقال إلى الاشتراكية، تتميز، في كونيتها، بتميز التكوّنات الاجتماعية المحددة التي فيها تتحقق حركة الانتقال هذه، بأشكال متميزة من الصراع الطبقي. هذا الوجه بالذات من علاقة الكونية بتميزها الفعلي ـ والتي هي أساس في فهم العلم التاريخي ـ هي التي غابت عن أنور عبد الملك، فانغلق عنده الفكر على حدوده «القومية» ـ إن لم نقل

الجغرافية ـ بشكل انقطعت فيه أو ضاعت العلاقة التي تربط القانون الكوني، أي العلمي، بالأشكال المميزة من وجوده التاريخي، فصار كل شكل من أشكاله هذه قانوناً بذاته، فانتفى الطابع الكوني للقانون العلمي، وانتفت، بالتالي، علمية هذا القانون. وهذا هو درب سقوط الفكر العلمي في الإيديولوجية الطبقية، أو للدقة، في إيديولوجية الطبقة المسيطرة نفسها، وهذا هو الأساس النظري لمفهوم «الخصوصية»، ولمفهوم «الاستمرارية التاريخية» عند أنور عبد الملك. وبهذا السقوط منه، رجع هذا المؤلف إلى ما قبل علم التاريخ بإقامة العلاقات، في الحركة التاريخية ـ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ـ بين قوميات أو وحدات قومية، أو مجتمعات قومية، هي في انغلاقها ودائريتها، كيانات مستقلة خصوصية تتفاعل فيما بينها في علاقات خارجية تظل فيها كل منها مستقلة عن الأخرى منغلقة عليها في خصوصيتها بالذات، أي في تماثلها الدائم بذاتها التي هي في حضورها لذاتها استمراريتها التاريخية نفسها. لكن حركة التفاعل هذا، الذي ينتفي فيه التفاعل، هي في نهاية التحليل، حركة تفاعل بين «المجتمعات في الشرق والغرب» يظل فيها، بفعل مفهوم «الخصوصية» و«الاستمرارية التاريخية»، الشرق شرقاً والغرب غرباً، والشرق ملتفاً في دائرة أو اثنتين، حول مجتمع فيه هو المسيطر، والغرب ملتفاً، في دائرة أو اثنتين، حول مجتمع فيه هو المسيطر، فتستحيل، بهذا الالتفاف الدائري، تلك «الخصوصية» الخاصة بمجتمعات متعددة، «خصوصية» خاصة، في نهاية التحليل، بواحد أو اثنين في الشرق، وواحد أو اثنين في الغرب. أنظلم الدكتور أنور عبد الملك إن نحن تذكرنا، في مجال فهمنا «محاولاته النظرية حول إعادة تشكيل النظرية الاجتماعية عامة على أساس

تفاعل المجتمعات في الشرق والغرب»، ما قاله في القرن التاسع عشر أحد إيديولوجيي الاستعمار الإنكليزي: الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا؟ ربما كان، في هذا التذكر منا، رسماً كاريكاتورياً «لإعادة تشكيلة النظرية الاجتماعية عامة»، لكن في الرسم الكاريكاتوري أمانة للأصل ونفاذاً إلى الجوهر، في بعض الأحيان، أكثر بكثير من الرسم الجدّي. ثم إن تلك المحاولة تبدو كأنها تشكيل نظري يرتد فيه الفكر إلى ما قبل تكوّنه العلمي في النظرية الماركسية اللينينية. إنها تضع بين قوسين تاريخاً طويلاً من التطور الإمبريالي، به تلاحمت المجتمعات فتوحدت في حركة تاريخية واحدة هي حركة تميز انتقالها إلى الاشتراكية. «فالخصوصية» العلمية في هذه الحركة التاريخية الواحدة ليست نفياً لها، من حيث هي نفي لقانونها الكوني، بل هي تمييز لكونية القانون نفسه الذي تميزه، في وجوده التاريخي، حركة الصراع الطبقي التي تحققه، ولا يتميز «بخصوصية» المجتمع «القومي» التي تختفي فيها كونية هذا الصراع في «تخصصه». «إن الماركسية الوطنية» التي يتكلم عليها الدكتور أنور عبد الملك ليست في الحقيقة سوى هذه «الماركسية الخصوصية» التي هي نقيض الماركسية العلمية. والفارق بين الاثنتين هو الفارق بين كونية الصراع الطبقي في تمييزه كونية حركة الانتقال إلى الاشتراكية، وبين خصوصية المجتمعات القومية في خصوصية الشرق والغرب، أي في «تفاعلهما» بشكل لا يتفاعلان فيه في استمراريتهما التاريخية كشرق هو الشرق وغرب هو الغرب. ولنا عودة إلى هذا.

4 ـ في نقض مفهوم «النهضة»: الشكل الكولونيالي المميز لسيطرة الإيديولوجية البرجوازية.

ألف ـ في المعنى اللفظي لكلمة «النهضة»

لقد تميزت مشكلة الفكر العربي الحاضر في تحددها كمشكلة تحرر وطني من سيطرة الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة. والسؤال الذي يطرح الآن هو التالي: ما هي الأشكال التي تسيطر فيها الإيديولوجية هذه في تميزها الكولونيالي؟ ويمكن طرح هذا السؤال أيضاً بطريقة أخرى: ما هو هذا الشكل الكولونيالي الذي تتميز فيه الإيديولوجية البرجوازية في سيطرتها على الفكر العربي؟ الموضوع، بالطبع، شائك، وتقتضي معالجته القيام بدراسة دقيقة لهذا الفكر، منذ دخوله في ما يسمى «بالنهضة»، إلى الآن. وليس هنا مجال القيام بهذه الدراسة، لذا، نجدنا مرغمين على الاكتفاء، بإعطاء بعض الملاحظات المنهجية، أي بتحديد الخطوط العامة لمنطق البحث في هذا الموضوع. وننطلق، في هذا التحديد، من التفكير في مفهوم «النهضة» بالذات. إن البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي هي التي استخدمت هذا المفهوم لتدل به على حركة فكرية ظهرت، بشكل عام، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أي في الشروط التاريخية نفسها التي بدأت فيها عملية تكوّن تلك الطبقة المسيطرة. والحركة الفكرية هذه هي حركة فكرها بالذات التي أرادت لها أن تكون مماثلة لما كانت عليه

حركة فكر البرجوازية الأوروبية في بدء نهضتها في القرن السادس عشر. فالنهضة الفكرية في أوروبا ـ والتي عليها تقيس البرجوازية الكولونيالية في عالمنا العربي نهضتها الفكرية ـ هي ولادة فكر البرجوازية الأوروبية الناهضة، أي ـ بالمعنى اللفظي للعبارة الفرنسية ـ هي الولادة الثانية أو الجديدة للفكر بولادة فكر البرجوازية نفسه. والنهضة الفكرية في العالم العربي هي إذن ولادة فكر البرجوازية الكولونيالية فيه. فهل كانت ولادة فكر هذه الطبقة ولادة ثانية للفكر العربي، أي ولادة فكر عربي جديد، وكيف تمت الولادة الطبقية لهذا الفكر؟

إذا نظرنا إلى النهضة الأوروبية ـ ولنأخذ، من باب الجدال فقط، بما قال به الدكتور زكريا ـ رأينا أن فكر البرجوازية فيها قد وجد في القطع المعرفي مع الفكر السابق، أي مع فكر الطبقة الإقطاعية المسيطرة السابقة، شرطاً أساسياً لولادته الطبقية، لأن البرجوازية وجدت في تحويل علاقات الإنتاج الإقطاعية وفي القضاء عليها شرطاً أساسياً لولادة نمط الإنتاج الرأسمالي، فكانت، بهذا، في ولادتها الطبقية، ثورية، في حقل الفكر والسياسة والاقتصاد والأخلاق والفن إلخ. . . وكانت، بالتالي، ولادة فكرها الطبقي ولادة ثورية، أي ولادة جديدة للفكر في ولادة فكرها، وكانت، بهذه الولادة، ولادة فكر جديد.

أما إذا نظرنا إلى «النهضة العربية»، فإننا نرى في اللفظة نفسها ما قد يدل على طبيعة تلك «النهضة» الطبقية. بين «الولادة الجديدة» و«النهضة» اختلاف لفظي له دلالته. فكلمة «النهضة» لا توحي بما توحي به كلمة «الولادة الجديدة» التي هي جديدة لأنها ولادة شيء جديد. وكلمة الإيحاء هنا تعني أن المفهوم يوحي بما هو فيه وبما يتضمنه، أي أن المفهوم يدل بهذا الإيحاء منه على ما يحمله من واقع ينقله إليه في تكونه كمفهوم. وفي مفهوم

«النهضة» يختفي معنى الولادة الجديدة، لأن النهضة ليست ولادة شيء جديد، بل هي نهضة الشيء نفسه الذي عليه أن ينهض من ركود أو خمود هو فيه، أو هي النهضة بالشيء هذا، بمعنى أن شيئاً آخر عليه أن ينهض به. وهذا هو، بالضبط، ما حصل في نهضة البرجوازية الكولونيالية بالفكر العربي.

باء ـ التمثل بالبرجوازية الإمبريالية على أساس العجز عن التماثل بها

لم تكن نهضة هذه الطبقة ولادة فكر جديد، ولم تجد هذه الطبقة ضرورة في أن تقطع مع فكر الطبقة المسيطرة السابقة، وما كان لها أصلاً أن تقوم بما تعجز عنه، لسبب من طبيعة تكوّنها التاريخي، ولسبب من طبيعة هذه العلاقات من الإنتاج التي هي فيها الطبقة المسيطرة. لقد أشرنا سابقاً، بشكل سريع، إلى الشروط التاريخية التي تكونت فيها البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي، بفعل تغلغل الإمبريالية وفي ظل علاقة التبعية البنيوية لها. ثم إن هذه البرجوازية الكولونيالية هي، في عناصرها الأساسية، نفسها الطبقة المسيطرة السابقة، أتت منها بتحول داخلي هو نوع من التكيُّف مع الشروط الجديدة التي أحدثها تغلغل الإمبريالية، أي مع ضرورة التعايش في تحالف تبعي مع الإمبريالية تظل فيه خاضعة لسيطرتها بشكل يمنعها من القضاء على علاقات الإنتاج السابقة التي كانت هي فيها ـ في عناصرها الأساسية ـ الطبقة المسيطرة. لكن عملية هذا التكيُّف الطبقي نفسه تفرض، من جهة أخرى، نوعاً محدوداً من تفكيك تلك العلاقات السابقة من الإنتاج يستدعيه تجدد علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية. معنى هذا أن البرجوازية الكولونيالية تجد نفسها، في صيرورتها

الطبقية، ولسبب من تلك العلاقة بالذات، في مأزق طبقي يولّد في وعيها الإيديولوجي تمزقاً دائماً بين ما تطمح إليه من تماثل طبقي بالبرجوازية الإمبريالية، هي في عجز بنيوي عن تحقيقه، وبين واقع فعلي هي فيه في تخلف مستمر، مع ما تطمح إليه، لكنها ترفضه. والتخالف هذا هو الذي يضعها في عجز بنيوي عن القضاء على ما هو أصلاً، في تجدده، شرط أساسي لوجودها الطبقي كبرجوازية كولونيالية. وبتعبير آخر، إن علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية تضع البرجوازية الكولونيالية في تمزق دائم بين ما هو وهمها الطبقي وما هو الواقع الفعلي لوجودها الطبقي. فبوهمها الطبقي تنزع إلى ذلك التماثل بالبرجوازية الإمبريالية، فينعكس هذا الوهم الذي هو ـ إن جاز التعبير ـ القوة المنتجة لإيديولوجيتها، بالتمثل الدائم بهذه البرجوازية التي تعجز عن التماثل بها. فعلاقة هذا التماثل إذن هي الشكل الذي تنعكس فيه علاقة التخالف، من حيث هي علاقة سيطرة، في الوهم الطبقي، أي في الوعي الإيديولوجي للبرجوازية الكولونيالية. فالبرجوازية هذه تتمثل، في وعيها الإيديولوجي، بالبرجوازية الإمبريالية دون أن تقدر على التماثل بها، لأنها، بسبب تلك العلاقة البنيوية، في تحالف تبعي معها هو تخالف ضروري. هذا التمثل الإيديولوجي هو الذي يجعل من البرجوازية الإمبريالية نموذجاً كاملاً للسلوك الطبقي، في المنطق والعقل والعصر. لكن من طبيعة النموذج أن يظل نموذجاً، أي أن يكون في السعي إلى تحقيقه عجز عن تحقيقه، لأنه، في كماله، يتجاوز التحقيق باستمرار. إن علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية تنعكس في الوعي الإيديولوجي للبرجوازية الكولونيالية في شكل إعلاء لها يتحول فيه ذلك العجز البنيوي من هذه الطبقة إلى قدر غيبي هو قدر اغترابها عن القدر الطبقي الذي تطمح إلى

أن يكون قدرها. فالتاريخ عندها قدر لأنه يضعها في علاقة اغتراب دائم عما هي، في وهمها الطبقي وبهذا الوهم، في تماثل معه. إن مفهوم «الاغتراب» الذي تحاول البرجوازية الكولونيالية أن تلصقه بصيرورة العقل العربي، هو وليد هذا الوعي الإيديولوجي منها الذي ينعكس فيه عجزها البنيوي عن التماثل بالبرجوازية الإمبريالية، في ضرورة التمثل بها دون الوصول إلى التماثل، فتنحفر المسافة بينها وبين مثالها قدراً غيبياً تظل فيه في اغتراب دائم عن مثالها. إن البرجوازية الكولونيالية إذن تسقط على صيرورة العقل العربي قدرها الطبقي الذي هو قائم في تجدد تلك العلاقة من التبعية البنيوية التي هي فيها بالضرورة غير البرجوازية الإمبريالية. «فالاغتراب» هو الشكل الغيبي الذي تعي فيه علاقتها بهذا الشكل التاريخي المحدد من علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية التي تحدد بالضرورة صيرورتها الطبقية كبرجوازية كولونيالية، فتقطع بالتالي على تطور العلاقة بين الطبقتين كل إمكان تاريخي لتكوّنها كعلاقة تماثل طبقي.

إذا كانت البرجوازية الكولونيالية تنزع، بوهمها الطبقي، إلى تماثل مستحيل بالبرجوازية الإمبريالية، فإن واقع وجودها الفعلي في بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية التي تتحدد، في تجددها، بتجدد علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية، يضعها وجهاً لوجه أمام ماضيها الطبقي الذي خرجت منه دون القضاء عليه، فظل ماثلاً أمام حاضرها، يشهد على عجزها المتجدد عن القضاء عليه، لأنه دائم التجدّد بتجددها بالذات كبرجوازية كولونيالية. وهي ترفضه، لأنها ترى فيه، بوهمها الطبقي ذاك، عائقاً يحول دون تماثلها بمن هي في عجز عن التماثل بها. وليس بوسعها، بوهمها الطبقي، أي بوعيها الإيديولوجي، أن ترى أن وجودها الطبقي نفسه هو

الذي يحول دون القضاء على ذلك الماضي، بل هو الذي ينتجه لأنه أساسي لإنتاجها التبعي، فهي، في وعيها الإيديولوجي هذا، مصابة بعمى طبقي يمنعها من رؤية ما هو إدانة لوجودها الطبقي المسيطر. لهذا نراها هنا أيضاً في تمزّق مستمر بين ضرورة القضاء عليه، وهي في موقع العجز الطبقي عن تحقيق هذه الضرورة، وبين ضرورة الحفاظ عليه، وهي في موقع الوهم الطبقي بضرورة التماثل بالبرجوازية الإمبريالية، دون التمكن من تحقيق هذه الضرورة. وهنا أيضاً نراها تعي علاقتها بهذه العلاقات من الإنتاج السابقة على الرأسمالية، في شكل الاغتراب، فالاغتراب هذا هو الشكل الإيديولوجي الذي يظهر فيه، من زاوية نظر البرجوازية الكولونيالية، عجزها عن القضاء على علاقات هي أساسية لوجودها الطبقي كبرجوازية كولونيالية، أي لوجودها التبعي الذي بتجدده تتجدد تلك العلاقات نفسها. فالاغتراب إذن هو المفهوم الإيديولوجي الرئيسي في التمييز الكولونيالي للإيديولوجية البرجوازية، لأن فيه تختفي تلك العلاقة التاريخية المحددة من التبعية البنيوية للإمبريالية بشكل تظهر فيه كأنها قدر غيبي هو قدر التمزّق الدائم بين ماض نرى في حضوره الدائم سبب العجز عن الخروج منه، وحاضر غائب عنا هو للآخر، يجب الوصول إليه دون القدرة على ذلك، بخروج من الذات إلى الغير، وفي الخروج تغرّب عن الذات وفي الوصول إلى الغير تغرب عنها، ولا خروج من التغرّب إلاّ بالبقاء فيه. فما العمل؟ إنها لعنة القدر، غيَّبت الأسباب فتأبدت الأزمة، وفي الحالتين بقيت البرجوازية الكولونيالية مسيطرة لأن في سيطرتها الطبقية القدر الذي هو ضرورة التاريخ نفسه. وهنا، تتكشف مأساة الاغتراب والتمزق على حقيقتها في شكل ملهاة هي مأساة البرجوازية الكولونيالية.

على مسرح الصراع الطبقي تُلعب هذه المأساة في حركة التحرر الوطني. البرجوازية الكولونيالية تلعب في هذه المأساة دور البرجوازية التي تتمثل بها، فتمثلها، والطبقة العاملة تنقض منطق اللعبة نفسه، فتكشف في تلك المأساة حقيقة المهزلة في عجز تلك الطبقة عن القيام بالدور الذي تلعبه، وتنقلب الأدوار بشكل تتكشف فيه ضرورة التاريخ في أن تقوم الطبقة العاملة نفسها، من حيث هي الطبقة الثورية النقيض، بالدور الذي تعجز البرجوازية الكولونيالية عن القيام به. وهي تقوم بهذا الدور فيما هي تقوم بدورها التاريخي نفسه، أي بدورها الطبقي النقيض في الانتقال إلى الاشتراكية، وتظهر تلك الضرورة التاريخية في حركة التحرر الوطني، ليس في الحقل الاقتصادي، بل في الحقل السياسي وفي الحقل الفكري أيضاً. معنى هذا أن الطبقة العاملة، بقيامها بدورها الطبقي المميز، أي بتحقيق ثورتها الاشتراكية نفسها، إنما هي تقوم في آن معاً بتحويل ثوري لعلاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية التي عجزت البرجوازية عن القضاء عليها، وبتحويل ثوري للدولة التي عجزت البرجوازية الكولونيالية عن تحويلها ـ أو كما يقال، عن تحديثها ـ وبإنتاج فكر جديد عجزت البرجوازية هذه عن إنتاجه. ولنتوقف عند هذه النقطة الأخيرة، طالما أنها موضوع البحث الآن.

جيم ـ «إصلاح» الفكر العربي بالانتقال به من موقع السيطرة إلى موقع التبعية

لقد انتقل الفكر العربي السابق إلى فكر البرجوازية الكولونيالية، مع انتقال هذه الطبقة من وجودها المسيطر في بنية

علاقات الإنتاج السابقة على الرأسمالية، إلى وجودها المسيطر في بنية علاقات الإنتاج الكولونيالية، أو قل إن هذه الطبقة حملت ذلك الفكر معها بتحوّل عناصرها من عناصر أرستقراطية أو إقطاعية إلى عناصر مكونة للبرجوازية الكولونيالية. لم تتكوّن هذه الطبقة بتناقض تناحري مع الطبقة المسيطرة السابقة، أي بصراع طبقي بين طبقتين مهيمنتين نقيضتين، بل بتكيف داخلي للطبقة المسيطرة السابقة نفسها، بشكل تحولت فيه هذه، بعناصرها الأساسية، إلى برجوازية كولونيالية. فكان، بالتالي، على الفكر السابق أن يتكيّف مع هذا التكيف الطبقي، أي كان عليه أن ينهض بذاته، دون أن يكون في نهضته هذه ضرورة قطع مع جذوره الأصلية، أي ضرورة ولادة جديدة ينبت فيها من جذور جديدة. على أرض هذا التكيّف الإيديولوجي الطبقي نبت مفهوم الأصالة، وعلى هذه الأرض أيضاً نبت مفهوم الإصلاح، من حيث هو حركة تجدد الأصل التي يستمر فيها الأصل بإصلاح ليس فيه قطع أو قضاء عليه. ومع هذا التكييف البرجوازي الكولونيالي له، تشوّه الفكر العربي السابق وفقد أصالته بانتقاله هذا من موقع تاريخي كان فيه فكراً لطبقة مسيطرة قادرة على أن تسيطر بذاتها وعلى أن تطور حركة الفكر الاجتماعي بسيطرة فكرها الطبقي، إلى موقع تاريخي آخر صار فيه فكراً لطبقة مسيطرة عاجزة عن أن تسيطر إلا بتبعية تخضع فيها بالضرورة لسيطرة الإمبريالية، فكان في سيطرة فكرها المشوّه هذا لجم لتطور حركة الفكر الاجتماعي، وحال فكرها الطبقي هذا دون ولادة الفكر الجديد. إن هذا الفكر المكيَّف بالذات، من حيث هو فكر البرجوازية الكولونيالية، لا الفكر العربي، هو العائق الرئيسي لولادة الفكر العربي الجديدة. معنى هذا أن نهضة البرجوازية هذه

بالفكر العربي هي التي حالت دون نهضته الفعلية التي هي فيه ولادة فكر جديد، أو قل إن هذه النهضة البرجوازية هي الشكل التاريخي الذي تحققت فيه عدم نهضة الفكر العربي. فحين تدعي البرجوازية الكولونيالية أن على الفكر العربي أن ينهض الآن من جديد، في الثلث الأخير من القرن العشرين ـ كما يوحي بهذا الدكتور زكريا في الفقرة الأخيرة من بحثه ـ وأن عليه أن ينهض بنهوض الفكر فيها، أي بتجدد خضوعه لسيطرتها الإيديولوجية، فإنها تنسى أو تتناسى أنها قد قامت بالفعل بمحاولتها هذه منذ منتصف القرن التاسع عشر، لكنها، باعترافها نفسها، فشلت في محاولتها. وهي الآن تحاول إخفاء هذا الفشل الطبقي منها بالقول إن ذلك الفكر ليس بفكرها هي، إنما هو الفكر الماضي، في تماثله بذاته، وهذا هو المسؤول عن هذا الفشل الذي ليس بفشلها، لأنه فشل العقل العربي. فهي إذن تمحي بخط قلم قرناً ونصف القرن من تاريخ هو تاريخ سيطرتها الطبقية بالذات. وفي هذا الارتداد منها ضد تاريخها الطبقي إدانة لحاضرها ومستقبلها معاً.

دال ـ صاحب الفضل في مشكلة «الأصالة والحداثة»: المأساة ـ المهزلة في جدلية السيِّد والتابع

منطق محاولتها الجديدة، أو بالأحرى المتجددة، هو أن الماضي، في تماثله بالحاضر في العقل العربي، هو سبب ما سمّته «بالتخلف» الفكري. فليس بالعقل العربي إذن ينهض العقل العربي، والبرهان على هذا هو فشل مستمر تتبرأ منه البرجوازية الكولونيالية المتجددة. وهنا يظهر المعنى الآخر لمفهوم «النهضة». ليس بالعقل العربي ينهض العقل هذا، إنما هو ينهض «بعقل

العصر»، أي أنه لا ينهض بذاته، بل بالآخر، أو بالغير، وما الآخر هذا، في الوهم الطبقي، أو في إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية المتجددة سوى قطب التماثل الجاذب الذي هو عقل التكنولوجيا الحديثة، أي آخر ما توصلت إليه إيديولوجية البرجوازية الإمبريالية من تطور، أو تجدد. فبصيرورته الآخر، في تماثله به، يرتقي العقل العربي إلى مستوى العصر والتقدم، وتنحل فيه عقدة التأصل والأصالة، فتتفتح له آفاق الحداثة، ويجد فيه الآخر إذ يصيره، بدلاً من أن يظل نقيضه أو في صراع ضده، ويلتئم الضدان في وحدة التماثل. إنه المنطق نفسه الذي نجده في روعته اللغوية وتأنقه الجدلي عند أحد كبار المستشرقين المعاصرين الذي يمارس على ذلك الفكر العربي سحراً دونه السحر نفسه. إنه المنطق الجدلي الذي نجده، بالتحديد، عند جاك بيرك. والعبارات التي استخدمناها في عرض هذا المنطق ليست منا، بل من هذا المستشرق بالذات. وما على القارىء إلا أن يرجع إلى كتاب «استلاب العالم» حتى يتأكد من ذلك. هذا المنطق الجدلي، في شكله الهيجلي، تشويه للمنطق المادي الدياليكتيكي، تختفي فيه علاقة التناقض الوطني في علاقة التبعية للإمبريالية، في شكل علاقة من التناقض بين الذات والآخر. إنه منطق النظر في علاقة التناقض الوطني من زاوية نظر البرجوازية الكولونيالية التي هي الوجه المقلوب ـ وبالتالي الوجه ذاته ـ لزاوية نظر الإمبريالية. فالتئام الضدين في وحدة التماثل، حين يجد الذات فيه الآخر إذ يصيره، هو هو المنطق النظري للوهم الطبقي في إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية. ويجب الملاحظة هنا أن جاك بيرك هو الذي طرح تلك المشكلة من علاقة التناقض، في الصيرورة العربية، بين الذات والآخر، أو بين القديم والجديد، أو بين

الأصالة والحداثة، فساعد، بهذا الاستشراق منه، الفكر العربي المسيطر على أن يفكر بفكره ـ أي بفكر جاك بيرك ـ وبالشكل الذي هو فيه حدد طرح المشكلة في علاقة التناقض الوطني. إنه سيد هذا المنطق الذي به يفكر إيديولوجيو البرجوازية الكولونيالية المتجددة. فليس غريباً أن يجد منطق الجدلية الهيجلية في حقل هذا الفكر حقلاً خصباً لتحركه.

بالآخر ينهض الذات، لا بذاته. هذا هو منطق البرجوازية الكولونيالية في فهم علاقة الاغتراب بالتحالف التبعي مع الإمبريالية، وبالتالي في فهم علاقة العقل العربي بعقل العصر، من حيث هو عصر الإمبريالية. وهذا هو منطق نهضتها الذي هو نقيض منطق التحرر. في المنطق الأول يلتئم الضدان في وحدة التماثل، وفي المنطق الثاني يتصارع النقيضان في وحدة التخالف أو التفاوت. ليس في الأول تحرر، فالآخر قطب التماثل به يجذب الضد إليه كي لا يكون ضده، فهو المحرّك السيد دوماً، ولا تماثل إلا بانتفاء الضد كضد، أي في الحقيقة، ببقاء السيد سيداً والتابع تابعاً. إنه وهم التماثل. ولا يتبدد الوهم هذا إلا بصراع يقوده النقيض بمنطقٍ نقيضٍ هو منطق التحرر. لذا، كان التحرر، في منطق نقيضه، «استلاباً للعالم»، من زاوية نظر الإمبريالية ـ السيد، لكنه، في منطقه بالذات، تملّك فعلي للعالم. وحين تمتلك الإمبريالية فكر التابع الذي هو البرجوازية الكولونيالية، لا يفكر التابع هذا إلا بفكرها الذي هو، بالوهم، فكره، أما بالفعل، فهو فكر السيد يتجدد في فكر التابع الذي يتميز فيه بتجدده. وما تمييزه هو سوى تشويه له في صيرورته البائسة فكراً تابعاً. والتشويه هذا، كالتشويه ذلك الذي رأيناه في انتقال الفكر العربي من فكر طبقة مسيطرة بذاتها إلى فكر طبقة مسيطرة بتبعيتها، هو تكييف

لإيديولوجية البرجوازية الإمبريالية بشكل تتلاءم فيه ـ أو تلتئم فيه ـ مع واقع التبعية للإمبريالية. وفي كلتا الحالتين، سواء في تكييف الفكر العربي السابق أم في تكييف فكر البرجوازية الإمبريالية، تظل البرجوازية الكولونيالية عاجزة عن إنتاج فكر جديد ينهض بفكرها إلى مستوى الفكر العربي، أي إلى ضرورته. إنه قدر البرجوازية هذه، يسم صيرورتها الطبقية بعجز بنيوي عن تحقيق ضرورة التاريخ في تحرره، والعجز هذا، في قدرها الطبقي، اغتراب متجدد عن ضرورة التاريخ هذه.

هاء ـ بؤس البرجوازية في تجدد الفشل من «نهضتها»

والقول بتجدد هذا الاغتراب نعني به أن محاولة هذه البرجوازية النهوض بعقلها إلى التماثل «بعقل العصر» ليست محاولة جديدة، إنها تجدد دائم لمحاولة مستحيلة، ظهرت مع تكون هذه الطبقة، ورافقتها في صيرورتها الطبقية حتى الآن. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر والبرجوازية الكولونيالية هذه تحاول، في نهضتها الفكرية، التمثل بفكر البرجوازية الأوروبية. لكن ما كان في بدء المحاولة نهضة، ليس بنهضة في تجدد المحاولة نفسها من بعد فشلها، ولم يعد من الممكن أن يكون كذلك من بعد هذا الفشل. والمحاولة هذه استمرت مدة قرن تقريباً، مرت فيها بتجارب شتى، من «الليبرالية» حتى «الراديكالية» والاشتراكية غير العلمية. إننا نجدها في أعمال كثير من المفكرين، من أمثال الطهطاوي ولطفي السيد وفرح أنطون وشبلي الشميل وأديب إسحق وسلامة موسى وغيرهم ممن توهموا بأن البرجوازية الكولونيالية بإمكانها أن تلعب الدور التاريخي نفسه الذي قامت به البرجوازية الأوروبية فكان لهم دور كبير في نقل الفكر الحديث وأدواته إلى

الفكر العربي الذي بدأ يتيقظ، بهذا، إلى ضرورة القيام بمقاربة جديدة للواقع الاجتماعي. لكن فشل هذا الفكر الناهض ليس فيه بالذات، بل هو في فشل تلك الطبقة التي عجزت عن أن تكون كما أرادها الفكر هذا أن تكون، مثيلة للبرجوازية الأوروبية، فكان فشله إدانة لها. كان من الصعب، في تلك الشروط التاريخية، على الفكر أن يتنبأ بهذا الفشل الطبقي، وكان لا بد من أن يتحقق بالفعل فشل البرجوازية الكولونيالية في التماثل بالبرجوازية الإمبريالية حتى تتكشف للفكر ضرورة هذا الفشل، لا سيما في وقت لم تكن بعد فيه الطبقة العاملة قد تكوّنت، في ممارستها الطبقية، كطبقة مستقلة، وفي وقت لم تكن بعد فيه الطبقة هذه تمارس صراعها الطبقي بإيديولوجيتها الماركسية اللينينية. فلا بد هنا إذن من التمييز، في هذه المحاولة من التمثل بفكر البرجوازية الأوروبية، بين حركة فكرية هي نهضة فشلت بفشل البرجوازية الكولونيالية في التماثل بالبرجوازية الإمبريالية، وبين حركة فكرية هي، بعد تحقق هذا الفشل التاريخي، صراع طبقي ضد نهضة الفكر بولادة جديدة ضرورية له. فما كان في تاريخ الفكر العربي الحديث نهضة ـ وإن فشلت ـ هو الآن، بعد هذا الفشل، سقوط في تجدد الفشل من نهضته، ولا نقول في تجدد نهضته الفاشلة. «فالنهضة الجديدة» لفكر البرجوازية في الفكر العربي، في هذا الثلث الأخير من القرن العشرين، تتميز إذن في تجددها الراهن، أي في إعادة المحاولة القديمة، بأنها تتصدى لمحاولة جديدة في الفكر العربي هي محاولة ولادته الثانية، وبالتالي محاولة ولادته فكراً جديداً هو الفكر العلمي. إن البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي، تحاول أن تظهر تجدد محاولتها الفكرية القديمة بمظهر «النهضة الفكرية الجديدة» بشكل يختفي فيه الفشل من

محاولتها السابقة والملازم، بالضرورة، لمحاولتها المتجددة. وهي، بهذا نفسه، تتنكر لنهضتها الفكرية بالذات، لأن في منطق هذه النهضة منها إدانة لها، من حيث هي برجوازية كولونيالية عاجزة عن التماثل، في واقع وجودها الطبقي، بمن تتماثل به في وهم إيديولوجيتها الطبقية. ومثلها في هذا كمثل البرجوازية الأوروبية التي ما إن بدأت تتحول إلى برجوازية إمبريالية ـ وربما قبل بدء تحولها الإمبريالي ـ حتى أخذت تتنكر لأفكارها الطبقية نفسها التي تتمثل في أفكار الثورة الفرنسية الكبرى. وتنكر هذه الطبقة لتاريخها نفسه يدل، بحد ذاته، على انتقالها من طور النهوض إلى طور الأزمة. فما «النهضة الجديدة» في فكر البرجوازية الكولونيالية، من حيث هي تجدد التمثل الإيديولوجي بالبرجوازية الإمبريالية، سوى دليل على الأزمة الإيديولوجية التي تعاني منها تلك البرجوازية الكولونيالية المتجددة في العالم العربي.

من فشل تلك النهضة الأولى، وليس من تجدد الفشل في ما يظهر بمظهر «النهضة الجديدة»، ينطلق الفكر العربي في ضرورة ولادته العلمية. فهو لا يقف إذن من روادها موقف التنكر الجاحد، بل موقف العلم من الخطأ في بحثه عن الأسباب التي أدت إلى الفشل، فينطلق بالمحاولة السابقة من جديد في ضوء معرفة تلك الأسباب، أي أنه يعيد المحاولة من منطلقات جديدة لا يتكرر فيها الفشل. ومعرفة الفشل تملّك له وتجاوز، وبالتالي تقييم له في علاقته بالعلم الذي يتجاوزه فيمنع تكراره بوضعه في إطاره التاريخي والمعرفي الذي يتجدد فيه كفشل، أي بقطع مع هذا الإطار بالذات. ولا بد، في معرفة هذا الفشل، من الانطلاق من موقع فكري آخر هو موقع الطبقة الثورية النقيض التي بفكرها

يتحرر الفكر العربي من فشل نهضته البرجوازية. فليس بأفكار الثورة البرجوازية الفرنسية، في تميزها الكولونيالي، يتحرر الفكر العربي، بل بفكر طبقة بدأت تتكوّن في ممارساتها الثورية كطبقة مستقلة. ثم إن سرعة الانتقال في فكر «النهضة» نفسه، في مطلع القرن العشرين، من الليبرالية إلى الراديكالية ـ مع عبد اللّه النديم مثلاً ـ ومن ثم إلى الاشتراكية غير العلمية مع فرح أنطون أو نقولا حداد مثلاً، يدل بحذ ذاته على أن بين البرجوازية الكولونيالية العربية والبرجوازية الأوروبية فارقاً يحول دون تماثل فكر الاثنتين. فسرعة الانتقال تلك هي نفسها تؤكد هذا الفارق وتدين المحاولة هذه. إن تيار الاشتراكية غير العلمية قد تكوّن في فكر النهضة كنقد لعجز البرجوازية الكولونيالية عن النهوض، ليس بالفكر وحسب، بل بالمجتمع أيضاً. لكنه لم يكن نقداً من موقع الطبقة النقيض، وما كان له أن يكون كذلك في تلك الشروط التاريخية ـ مطلع القرن العشرين ـ التي لم يكن قد اكتمل فيها التكوّن المستقل للطبقة العاملة في ممارساتها الثورية. ومع تكوّن هذه الطبقة وتولد فكرها الثوري في ممارساتها الطبقية وتنظيمها في حزبها، لم يعد من الممكن الاستمرار في عملية ذلك النقد من موقعه السابق ومن منطلقاته البرجوازية الصغيرة، بل صار من الضرورة الانتقال فيه إلى موقع الطبقة العاملة كشرط أساسي لتحققه. وبتعبير آخر، مع ظهور الماركسية اللينينية في ممارسات الطبقة العاملة في العالم العربي، صار كل فكر سابق عليها ـ وإن كان نقداً لفكر البرجوازية المسيطرة ـ فكراً غير علمي، بل صار فكراً محافظاً خاضعاً لسيطرة الإيديولوجية البرجوازية، كل فكر يريد أن يكون، في نقده الإيديولوجية هذه بالذات، امتداداً لذلك الفكر السابق على الماركسية. فالنقد الذي من هذا الفكر كان

ثورياً في حينه، أي في غياب الماركسية اللينينية، هو الآن، بوجود الماركسية اللينينية في حزب الطبقة العاملة، محافظ، بل رجعي، ولا يحافظ ذلك الفكر على طابعه الثوري التاريخي إلا بإظهار تلك الحدود المعرفية والطبقية التي هي فيه تمنعه من أن يكون بالفعل فكراً ثورياً. والماركسية اللينينية هي الفكر العلمي الذي به تظهر الحدود هذه، فهي التي تقدر على تحديد الطابع الثوري لكل فكر سابق عليها، لأنها العلم الذي يقدر على أن يفهم ما قبله بإقامة الفارق المعرفي والطبقي الذي به يقطع مع ما قبله. لئن كانت البرجوازية تتنكر لتاريخها الفكري وغير الفكري، بل للتاريخ بعامة، بحكم واقع وجودها الطبقي نفسه، فإن الطبقة العاملة، بالعكس تماماً، تنظر إلى التاريخ نظرة الوريث لكل ما عرفه التاريخ من حركات ثورية، لأن بها يقفز التاريخ إلى بدايته الإنسانية. من واقع هذا الاختلاف الذي تتميز به، في وجودها الطبقي نفسه، ليس من البرجوازية وحدها، بل من الطبقات المسيطرة السابقة كلها، تمارس الطبقة العاملة صراعها الطبقي من أجل التملُّك العلمي للتاريخ والمجتمع.

لا يزال التنازع قائماً في إيديولوجية البرجوازيات الكولونيالية العربية بين إصلاح فكر ماضٍ هي التي تفسده بتجديدها له، وبين فكر هو فكر البرجوازية الإمبريالية الذي تتمثل به دون أن تقدر على إنتاجه، أو حتى على أن تجعله فكرها المسيطر في تحدده كفكر البرجوازية الإمبريالية. وقد تختلف أشكال ذاك التنازع أو تتفاوت من برجوازية إلى أخرى في العالم العربي، باختلاف أشكال التطور التبعي لإنتاجها الكولونيالي، أي بتفاوت هذا التطور من بلد عربي إلى آخر. وقد يحتدم التناقض الثانوي في هذا التنازع داخل الممارسة الإيديولوجية لهذه البرجوازية

الكولونيالية، بين تيار يرى في تغليب ذلك الإصلاح على التمثل، أي في تغليب الأصالة على الحداثة، خير وسيلة لإحكام السيطرة الإيديولوجية لهذه الطبقة، وبين تيار معاكس يرى في تغليب التمثل على الإصلاح، أو الحداثة على الأصالة، وسيلة أفضل للوصول إلى الهدف الطبقي الواحد. وقد يظهر تيار آخر يرى الوسيلة هذه في التوفيق بين التيارين المتعاكسين، أي في الانتقاء من الاثنين ما هو الأفضل. لكن التنازع ـ أو التمزق الإيديولوجي ـ يبقى في شتى الحالات، ويبقى ببقائه الأساس الذي يقوم عليه والذي هو الوقوف الضروري في وجه ولادة الفكر العلمي في الفكر العربي، وبالتالي، في وجه الممارسة الإيديولوجية الثورية الوطنية للفكر العربي من سيطرة مختلف الأشكال التي تظهر فيها إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة. ولئن كانت الطبقة هذه محكومة، في نهضتها الفكرية، بضرورة تجديد فشلها الإيديولوجي الذي هو هو عجزها الطبقي عن تحقيق نهضتها بالتحرر من تبعيتها البنيوية للإمبريالية، فإن الطبقة العاملة هي أيضاً محكومة، بشكل عكسي نقيض، بضرورة إنتاج فكرها العلمي الذي فيه، وبه، يتولد الفكر العربي الجديد. وما الضرورة هذه، في الحالتين، سوى ضرورة منطق التاريخ نفسه في حركة التحرر الوطني.

5 ـ آلية التحرر الوطني للفكر العربي.

لقد حددنا الشكل الذي فيه تسيطر الإيديولوجية البرجوازية في سيطرة البرجوازية الكولونيالية في العالم العربي، فحددنا، بالتالي، الفكر الذي على الفكر العربي أن يتحرر منه في ولادته الجديدة. أما السؤال الذي يطرح الآن فهو التالي: كيف يتحرر هذا الفكر من تلك السيطرة الإيديولوجية؟ أو بتعبير أدق: ما هي الآلية الداخلية لهذه العملية التاريخية من التحرر الوطني للفكر العربي؟

قلنا إن التحرر الوطني هو، بشكل عام، عملية تحويل ثوري لبنية علاقات الإنتاج القائمة. هذه العملية التاريخية، هي في الوقت نفسه عملية تكوين لبنية جديدة من علاقات الإنتاج، فهي إذن عملية إنتاج لنمط جديد من الإنتاج. والتحرر الوطني للفكر العربي أيضاً هو عملية إنتاج له، فكيف تتم عملية الإنتاج هذه؟ إنها تتم بتحويل للفكر القائم، بأدوات محددة هي المفاهيم النظرية، وينتج عنها، أو قل إنها تنتج معرفة علمية هي تملّك معرفي للواقع الاجتماعي التاريخي. وتحويل الفكر هذا هو نقضه، من حيث هو إيديولوجية طبقية تتملك الواقع الاجتماعي بشكل محدد هو الشكل الذي به تتملك الطبقة المسيطرة هذا الواقع نفسه. وأدوات هذا التحويل أو الإنتاج هي المفاهيم العلمية التي تتميز في عملية تحويلها لذلك الفكر القائم. فلا بد إذن، في نقض هذا الفكر، من الانطلاق من موقع الطبقة النقيض التي تتحدد ممارستها الإيديولوجية كنقض له، من حيث هو يمثل

إيديولوجية الطبقة المسيطرة. لذا، وجب بالضرورة الانطلاق من موقع الطبقة العاملة في ممارسة هذا النقض التحريري، فأدوات الإنتاج في إنتاج ذلك الفكر العربي هي هي المفاهيم العلمية للماركسية اللينينية. وموضوع المعرفة في هذه العملية من الإنتاج هو حركة التحرر الوطني في العالم العربي. معنى هذا أن عملية إنتاج الفكر العربي هي نفسها عملية إنتاج المعرفة العلمية لهذه الحركة من التحرر الوطني. وإنتاج معرفة الحركة التاريخية يكون باستخراج القوانين الموضوعية التي تتحكم بهذه الحركة. والقوانين هذه هي هي قوانين تلك العلاقة من التبعية البنيوية للإمبريالية، سواء في حركة تجددها أم في حركة تحويلها، وبالتالي في حركة الانتقال إلى الاشتراكية في تميّزها كحركة تحرر وطني. وبتعبير آخر، إن إنتاج الفكر العربي لا يكون إلا بإنتاج علم هذا الانتقال في شكله المميز، أي الخاص بالعالم العربي. والماركسية اللينينية هي هذا العلم الكوني نفسه. فنهضة الفكر العربي إذن، أي ولادته العلمية، تمر بالضرورة عبر عملية تمييز كونية هذا العلم، أي بتحديد الطابع المميز لحركة الصراع الطبقي، من حيث هي حركة تحرر وطني، في العالم العربي، فبتمييزنا الفكر الماركسي اللينيني، أي بإنتاجنا الذي هو إعادة إنتاجنا له، ننتج فكرنا العربي نفسه، فننتج بالتالي المعرفة العلمية التي بها نتملك واقعنا الاجتماعي المميز. هذه المعرفة العلمية التي هي ضرورة للتملك بالتحويل الثوري لهذا الواقع، لها تاريخها، ومن الخطأ القول إنها لم تنتج بعد، أو لم تبدأ عملية إنتاجها. وتاريخها مرتبط بتاريخ الحركة الثورية في حركة التحرر العربية. إنه تاريخ ممارسات الطبقة العاملة في العالم العربي، أي تاريخ أحزاب هذه الطبقة في عالمنا العربي. وهذا التاريخ يبدأ في العشرينات من هذا القرن،

مع بدء تكوّن الأحزاب الشيوعية. ومهما قيل عن هذا التاريخ وعن أخطائه ـ ونحن لا نريد إخفاءها ـ فإنه هو تاريخ الفكر العلمي في تاريخ الفكر العربي، وهو تاريخ تحرره.

في هذا الضوء تظهر مشكلة الاغتراب «الفكري» على حقيقتها كمشكلة خاطئة، وينعدم، في ضوء هذا العلم، وجود تلك المشكلة الخاطئة في وضع الفكر العربي في قدر من «التمزق»، أو في تناقض صيروري بين الأصالة والحداثة، أو بين الأمانة للذات والأمانة للعصر، أو بين الماضي والحاضر في جوهره. إن إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة هي التي تقيم هذه العلاقة من التناقض بشكل يظهر فيه تمثلها الإيديولوجي بالبرجوازية الإمبريالية كضرورة تاريخية ترى فيها الحداثة التي هي ضرورة رفض الأصالة. أما في العلاقة العلمية بين الكونية والتمييز، «فإن طبيعة التناقضات الفعلية التي تحرك بنيتنا الاجتماعية في إطار علاقة تبعيتها للإمبريالية هي التي تحدد معنى الأصالة والمعاصرة في ضوء الحل الفعلي أي العلمي لهذه التناقضات. فالأصالة إذن تكمن في تحديد الشكل المميز الخاص بهذه التناقضات الفعلية، وفي تحديد الحلول الفعلية لها... كما أن المعاصرة هي أيضاً في قدرتنا على تحديد تناقضاتنا الاجتماعية الفعلية، وعلى إيجاد حلولها الفعلية الحاضرة في حركة تطورها. إن الأصالة، في هذا الضوء من طرح المشكلة، هي المعاصرة نفسها، ولا تناقض بينهما إلا في ضوء الشكل الخاطىء من طرح المشكلة، أي في ضوء شكلها «الاستشراقي الإمبريالي». إن تحديد تلك التناقضات وإيجاد حلولها الفعلية لا يكون إلا عبر ممارسات الصراع الطبقي الذي نخوض ضد الإمبريالية، في ضوء النظرية العلمية الماركسية اللينينية. وبقدر ما نكون أمينين لهذه

النظرية العلمية، في ممارستنا صراعنا الطبقي هذا، بقدر ما نكون، في آن واحد وبلا أي تناقض، «معاصرين وأصيلين» في عملية التحويل الثوري لمجتمعنا أي في عملية انتقالنا إلى الاشتراكية. . .» (يمنى العيد: التراث، الأصالة، المعاصرة. مجلة الطريق، العدد التاسع، أيلول 1973).

كان بودنا أن نستشهد بمقاطع أطول من هذه الدراسة ليمنى العيد، لكن القارىء بوسعه الرجوع إلى الأصل الذي ننطلق منه في معالجة هذه القضية. فأصالة الفكر العربي في تملكه المعرفي لواقعنا الاجتماعي تكمن في قدرته على تحديد التناقضات الفعلية لهذا الواقع، في حركته التاريخية الحاضرة التي هي حركة تحررنا الوطني. والتملك المعرفي هذا هو طريق فكرنا إلى حداثته أو معاصرته، أي علميته. وهو الذي يمر بتمييزنا الماركسية اللينينية التي هي طريق الفكر العربي إلى أصالته التي هي حداثته، أو إلى حداثته التي هي أصالته. وبها نتمكن من تحديد الموقف العلمي مما يسمى بالتراث.

6 ـ مشكلة التراث.

ألف ـ هذه المشكلة ليست مشكلة الفكر الماضي، بل مشكلة الفكر الحاضر

لماذا يطرح التراث على الفكر العربي مشكلة قد لا يطرحها، بالشكل نفسه، على الفكر الغربي مثلاً؟ وما هي الشروط التاريخية التي طرحت فيها هذه المشكلة؟ ثم على أي تراث، أو على أي نتاج فكري نتكلم، في تكلمنا على التراث؟ بما أننا نعالج الآن قضية «الفكر العربي» سنحصر التراث، منهجياً، في جانبه الفكري دون البحث في جوانبه الأخرى.

الموقف من التراث هو، بشكل عام، الموقف من هذا الإنتاج الفكري السابق على فكر «النهضة»، فهو إذن بالتحديد من الفكر العربي السابق على مرحلة التغلغل الإمبريالي في عالمنا الحاضر. هذا لا يعني أن فكر «النهضة» ليس جزءاً من تراث الفكر العربي، فما سبق من تحليل يؤكد العكس. لكن هذا الفكر «حديث»، أي أنه لا يفهم في بنيته إلا بربطه بهذه البنية الاجتماعية الكولونيالية المعاصرة التي بدأ تاريخ تكوّنها مع بدء التغلغل الإمبريالي. فمشكلة الموقف من التراث هي إذن مشكلة العلاقة بين الفكر في هذه البنية الاجتماعية الحاضرة والفكر السابق عليه في البنية الاجتماعية السابقة. بل ربما كان الأصح القول إنه مشكلة الفكر الحاضر، وليس مشكلة الفكر الماضي، لأن العلاقة بين الاثنين تتحدد بالشكل الذي ينظر فيه الفكر

الحاضر إلى علاقته بالفكر الماضي، أي بالشكل الذي يتكشف فيه الفكر هذا للفكر ذاك، ليس من واقعه هو، بل من واقع حاضر هو واقع الفكر الحاضر نفسه. معنى هذا أن الفكر الماضي لا يتحدد، في هذه العلاقة، بذاته، بل بهذا الفكر الحاضر الذي يحدده. ومنطق هذا التحديد ضروري لأنه منطق الزمان نفسه، فليس من الممكن، على الإطلاق، النظر في الماضي، أو إليه، إلا من الحاضر. لكن هذا النظر من الحاضر إلى الماضي، كالنظر في حاضر الواقع الاجتماعي نفسه، يتحدد بالضرورة بالموقع الإيديولوجي، وبالتالي الطبقي، الذي ينطلق منه. والموقع هذا، من حيث هو عنصر في الحقل الإيديولوجي الخاص بالواقع الاجتماعي الحاضر، يتحدد بدوره بعلاقة التناقض التي تربطه، في بنية هذا الحقل بالذات، بالمواقع الإيديولوجية الأخرى. لذا، كان النظر إلى الماضي، كالنظر إلى الحاضر، نظراً إيديولوجياً طبقياً، فالواقع الاجتماعي، في حاضره أو ماضيه أو مستقبله، لا يتكشف للفكر إلا من زاوية نظر إيديولوجية طبقية تتحدد ببنية الحقل الإيديولوجي في الواقع الحاضر، من حيث هو حقل الممارسات الإيديولوجية للصراع الطبقي. فالتراث العربي هو في هذا الحقل إذن موضوع صراع طبقي بين الطبقات المتصارعة في هذه البنية الاجتماعية الكولونيالية في العالم العربي. ولا وجود له، كمشكلة مطروحة على الفكر العربي المعاصر، إلا في هذا الحقل، فيكتسب، بوجوده فيه، صيرورة ثانية ـ إن جاز القول ـ هي صيرورته موضوعاً لهذا الفكر. معنى هذا أنه، بصيرورته الاجتماعية هذه، لا يتحدد، في ذاته، إلا بالشكل الذي يصيره، أي بالشكل الذي يتحول فيه بمعالجته من قبل هذا الفكر. فتحدده في ذاته ليس بذاته، أو بتماثله بذاته، بل بالفكر الحاضر الذي

يتخذه موضوعاً له. هذه هي بالتحديد صيرورته في الحاضر، أو صيرورته حاضراً بالحاضر، وهي ليست حركة تماثله بذاته، ماضياً يصير الحاضر نفسه، وليست حركة تماثله بالحاضر، حاضراً هو الماضي مستمراً، إنها الحركة التي بها يتحول بالحاضر، أو الحركة التي بها يتحول التراث بالفكر المعاصر، في معالجة هذا لذاك وفي اتخاذه له موضوعاً، أي مادة أولى في عملية إنتاج المعرفة، أو نوعاً منها هو النوع الخاص ببنية هذا الفكر المعاصر. فحركة صيرورة التراث تلك هي هي حركة إنتاج هذا الفكر بالذات لتلك المعرفة الخاصة ببنيته. لذا وجب القول إن تماثل التراث بذاته ليس وليد حركة فيه هي حركة جموده أو تحنطه، أو حركة تكرار منه تقوده بذاته إلى منافسة الفكر الحاضر أو المعاصر، بل إنه وليد هذا الفكر المعاصر الذي، في معالجته التراث، ينتج التراث، أو قل يعيد إنتاجه في شكل يظهر فيه كأنه بذاته في جمود أو تحنط أو تكرار. وما هذا الشكل الذي يظهر فيه التراث في حقل الممارسات الإيديولوجية الطبقية للواقع العربي الحاضر سوى أثر تولده، في هذا الحقل بالذات، الممارسة الإيديولوجية للبرجوازية الكولونيالية المسيطرة، كما بينا سابقاً. إن مشكلة التراث ليست تراثية، إذ التراث ليس بذاته موضوعاً لذاته، بل هي مشكلة هذا الفكر العربي المعاصر الذي به يصير التراث موضوعاً له. والتراث الفكري هو فكر ما قبل التغلغل الإمبريالي، وهو الذي يجد الفكر اللاحق، أي فكرنا المعاصر ضرورة في تحديد نوع العلاقة التي تربطه به، أو التي عليه أن يقيمها معه. في هذه الضرورة بالذات تكمن مشكلة التراث، من حيث هي مشكلة هذا الفكر الذي بدأ تكونه المعاصر مع بدء تكوّن البنية الاجتماعية الكولونيالية والذي يتحدد تجدده بتجدد هذه البنية في

إطار علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية. إنها إذن مشكلة الفكر العربي الذي هو، في صيرورته، في حركة تاريخية محددة هي حركة تحرره الوطني. وهذا له أهمية كبيرة في تحديد الأسباب التاريخية التي جعلت التراث يطرح على هذا الفكر مشكلة قد لا نجدها مطروحة على الفكر الأوروبي المعاصر، وفي تحديد الشروط التاريخية التي تولّدت فيها هذه المشكلة.

باء ـ الشروط التاريخية لطرح المشكلة

لقد أحدث التغلغل الإمبريالي في حركة التطور التاريخي للتكوُّنات الاجتماعية العربية، وغير العربية أيضاً، انعطافاً جذرياً تولّدت بفعله، في هذه التكونات الاجتماعية، علاقات جديدة من الإنتاج، من الصعب القول إنها كانت تحققاً لضرورة تاريخية هي ضرورة المنطق الداخلي لتطور هذه التكونات السابقة على التغلغل الإمبريالي. لقد أتت تلك العلاقات الجديدة كنتيجة تاريخية لما أحدثه هذا التغلغل من تفكيك لعلاقات الإنتاج السابقة، فكان التطور الإمبريالي للرأسمالية القوة المحركة لتاريخنا المعاصر الذي لم ننتقل إليه، في عالمنا العربي، بفعل حركة التناقضات الداخلية في تكوناتنا الاجتماعية السابقة على الرأسمالية، بل بفعل سيطرة الإمبريالية عليها وربطها التبعي بها. من بدء هذه السيطرة ومن بدء خضوعنا لها، يبدأ التاريخ المعاصر لعالمنا العربي، ويبدأ أيضاً التاريخ المعاصر أو الحديث لهذه البنيات الاجتماعية كلها التي هي، في تاريخها المعاصر هذا، في حركة تحرر وطني. لقد أتينا إلى التاريخ هذا بقوة السيطرة نفسها التي علينا أن نتحرر منها كي نحرر تاريخنا ونتملكه بتملك الضرورة التي يسير فيها إلى تحرره. لقد أحدثت الإمبريالية في حركة تاريخنا الاجتماعي انقطاعاً خرج

فيه تاريخنا هذا عنا بدخوله في حركة تجدد علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية، فتحددت بالضرورة حركته كحركة استعادة له بصراع طبقي هو القوة المحركة في سير منطقه الضروري نحو الانتقال إلى الاشتراكية. وما هذا الانقطاع الذي نتكلم عليه سوى الحركة التاريخية نفسها التي فيها تكوّنت علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية، من حيث هي الشكل أو الإطار التاريخي الذي تم فيه انتقال العالم العربي من البنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية إلى البنية الاجتماعية الرأسمالية. فهو إذن على نقيض تام مع مفهوم «الانقطاع الحضاري أو الثقافي» الذي رأينا في بحث الدكتور زكريا. «فالانقطاع» هذا هو عند الدكتور زكريا، توقف التاريخ في العالم العربي، واستمراره خارجه. أما الانقطاع في مفهومنا، فهو بالعكس هذا الشكل المميز من حركة التاريخ الاجتماعي الذي انتقلت فيه البنية الاجتماعية، بانتقالها التاريخي من نمط إنتاج إلى آخر، إلى تطور تبعي يتحدد، في تحدده بعلاقات الإنتاج الكولونيالية، بالطرف المسيطر من علاقة تبعيته البنيوية للإمبريالية، أي، في نهاية التحليل، بالتطور الإمبريالي للرأسمالية. إن علاقة التبعية هذه هي التي أحدثت إذن في تاريخ العالم العربي ذلك الانقطاع الذي به خرج - إن جاز التعبير - حاضره عنه، وخرج ماضيه أيضاً عنه، بمعنى أن العامل المحدّد، في نهاية التحليل، لهذا الحاضر، في تحدده نفسه ببنية علاقات الإنتاج الكولونيالية القائمة، هو التطور الإمبريالي بالذات. هذا التطور الإمبريالي، في الحقل الإيديولوجي، هو الذي يحدد الشكل الذي يظهر فيه التراث العربي للفكر العربي المسيطر، في تحديده بنية هذا الفكر، أي بنية الإيديولوجية البرجوازية الكولونيالية المسيطرة التي منها، وبها، ينظر إلى ذلك التراث. لقد حاولت الإمبريالية، في أشكال

مختلفة متنوعة، بإيديولوجيتها ومستشرقيها، أن تظهر سيطرتها بمظهر «الرسالة التحضيرية»، وأن تظهر، بالتالي، علاقة السيطرة بمظهر علاقة الحضارة. وبهذا، تغير منطق تفسير العلاقة الإمبريالية، فلم تعد ضرورة التطور الإمبريالي في الرأسمالية سبباً، بل صارت ضرورة الانتقال إلى الحضارة بهذه المجتمعات «المتخلفة» التي هي في أزمة انتقال إلى الحضارة، هي السبب. «فالرسالة التحضيرية» للغرب ليست، بهذا المنطق الإيديولوجي الإمبريالي، سوى أثر ضروري من هذا السبب الذي هو عجز مجتمعاتنا عن الانتقال بذاتها، وبعقلها العربي المتماثل بذاته، إلى حضارة العصر وإلى عقله ومنطقه. فالأزمة هي أزمة هذه الحضارة العربية التي هي سبب أزمتها، لأنها عاجزة عن الانتقال إلى الحضارة الإنسانية. والإنسانية تقضي بأن يأخذ من وصل إلى هذه الحضارة الراقية، في شكلها الأول أم في شكلها التكنولوجي الثاني، بيد من تخلف عنها. والقوة كانت في البدء ضرورية أما الآن، فقد حل محل القوة الإقناع، لأن من تخلف عن التقدم قد أيقن بضرورة التمثُّل بمن وصل إليه. ومنطق الاثنين في الحالتين واحد، رأينا منه أمثلة متعددة متنوعة في أبحاث ندوة الكويت.

كان على الإمبريالية إذن، بحكم المنطق الإيديولوجي «لرسالتها التحضيرية»، أن تستحضر تراث المجتمعات التي وجدت ضرورة في ضمها إلى حضارتها بشكل تجد فيه «رسالتها التحضيرية» هذه تبريرها، وبالتالي ضرورتها التاريخية، في نظر هذه المجتمعات نفسها، أو قل في نظر طبقاتها المسيطرة. فكان على التراث أن يكون السبب في ضرورة السيطرة الإمبريالية، وكان عليه أن يظهر في شكل يؤكد ضرورة القبول بهذه السيطرة، فالفارق بينه وبينها هو الفارق نفسه بين التأخر والحضارة، أو بين

التخلف والتقدم، فإما أن يستمر، وفي استمراره استمرار التخلف، وإما الانتقال إلى التبعية للإمبريالية، وفي هذا التقدم. وحتى يكون الخيار واضحاً لفكر الطبقات المسيطرة في المجتمعات المستعمرة أو الكولونيالية، بينه في استمراره من حيث هو نفي للحضارة، وبين الحضارة من حيث هي هذه التبعية نفسها، كان لا بد من تشويهه في استحضاره، بل في الإبقاء على مظاهر معينة منه هي، في منطق الإيديولوجية الإمبريالية، أداة إدانة له بمقارنته مع مظاهر أخرى براقة هي، في الواقع الاجتماعي، وليدة علاقة التبعية هذه. ولقد لعب الاستشراق في هذا الاستحضار الإمبريالي للتراث دوراً رئيسياً وجد امتداده الطبيعي والتبعي في إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية.

والطريف في الأمر، أن كثيراً من الحركات الوطنية نفسها، في قياداتها البرجوازية، قد كان، لا سيما في مطلع القرن العشرين، أسير هذه الإيديولوجية الإمبريالية، إذ كان يريد إقناع السلطات الإمبريالية بأن بلادنا العربية قد صارت أهلاً لأن تحكم ذاتها بذاتها فتنتقل إلى الاستقلال السياسي برضى السلطات هذه. إن القيادة البرجوازية للحركة الوطنية في مصر مثلاً، كان همها في الذهاب إلى جمعية الأمم المنعقدة في باريس سنة 1919، أن تقنع البرجوازية الإمبريالية بأن «رسالتها التحضيرية» قد تحققت بالفعل، وأن مصر الآن هي بلد «متحضر»، فلا بد إذن من أن يكون مستقلاً. بل إن تلك القيادة البرجوازية فوجئت بحركة 1919 الشعبية، فأرادت لجمها وتوجيهها بشكل تظهر فيه بمظهر الحركة «المتحضرة» البعيدة عن التطرف والغوغائية والفوضى، أي عما هو نقيض «الحضارة». وفي هذا إقرار ضمني بصحة منطق «الرسالة التحضيرية» للغرب الإمبريالي، وفيه أيضاً تبنٍّ لهذا المنطق الذي

ما زال هو هو ـ وإن اختلف الشكل منه ـ منطق الإيديولوجية البرجوازية الكولونيالية في معالجتها «أزمة الحضارة العربية».

جيم ـ اختلاف التراث بين وجوده في إيديولوجية البرجوازية الكولونيالية، ووجوده في معرفته العلمية

بهذا المنطق تنظر هذه البرجوازية إلى التراث وتحدد علاقتها به. فهو إذن ليس التراث العربي بذاته، أو كما هو في ذاته، بل إنه تراث هذه الطبقة، أي أنه التراث الذي يظهر لهذه الطبقة في الشكل الذي ورثته فيه عن الإيديولوجية الإمبريالية، سواء عن طريق استحضاره الاستشراقي، أم عن طريق استحضاره بأدوات تلك الإيديولوجية ـ أي بمفاهيمها ـ التي هي إيديولوجيتها الطبقية، في شكلها الكولونيالي المميز. معنى هذا أن التراث العربي المسيطر ـ أو الشكل المسيطر منه ـ الذي هو، في الحقل الإيديولوجي الراهن، موضوع الفكر العربي الراهن، ليس سوى ذلك التراث الذي استحضره الاستشراق الغربي، في الارتباط الضروري من هذا الاستشراق بالتطور الإمبريالي، والذي ما يزال هو هو في امتداده الطبيعي التبعي في هذا التراث الذي تستحضره البرجوازية الكولونيالية المسيطرة، في أشكال مختلفة، بأدوات الإيديولوجية الإمبريالية نفسها. هذا التراث المسيطر هو الشكل الذي تظهر فيه سيطرة هذه الإيديولوجية على الفكر العربي المسيطر الراهن، وبالتالي، على تراثنا العربي، وعلى تاريخنا بعامة. والأمثلة على هذه السيطرة كثيرة، وهي تحتاج إلى دراسة طويلة وضرورية ليست الدراسة هذه مجالاً لها. ولئن أردنا التلميح السريع إليها لقلنا، مثلاً، إننا نراها في «التراث الانتقائي» الذي

يقول: نأخذ من التراث ما ننتقيه منه، لسبب المنفعة الحاضرة، فساعة نرى فيه حرباً على الاشتراكية حين نكون في حرب معها، وساعة نرى فيه ضرورة الحفاظ على قدسية الملكية الخاصة والكسب، حين نكون ضد الملكية الجماعية، وتارة ننتقي منه الموقف العقلي دون رؤية الشكل الطبقي الخاص بهذا العقل، ونسقط منه رفض هذا العقل دون رؤية الشكل الطبقي الخاص بهذا الرفض، من حيث هو تعبير عن رفض أن تكون السيطرة الطبقية لتلك الطبقة الأرستقراطية هي العقل، ومن حيث هو تعبير أيضاً عن العجز التاريخي عن تحقيق هذا الرفض الطبقي. ومنطق الانتقائية هو منطق طبقي خاص بطبقة مسيطرة في الواقع الحاضر، فيصير التراث، بهذا المنطق، تراث هذه الطبقة بالذات، بمعنى أنه يتحول بشكل يتماثل فيه مع إيديولوجيتها الطبقية. ونرى تلك السيطرة أيضاً في «التراث الإنساني» الذي يقول: التراث العربي جزء من التراث الإنساني بمعنى أن الإنسان في جوهره واحد، وإن اختلفت أشكاله أو مظاهره، فالوجود الحقيقي لذلك التراث هو في وجود الطابع الإنساني فيه الذي يتماثل به بالتراثات الإنسانية الأخرى التي هي بدورها توجد بوجود هذا الطابع الإنساني الواحد. معنى هذا أن قيمة التراث، بشكل عام، ليست في تميزه الذي يأتيه من تميز البنية الاجتماعية التي هو فيها، بل قيمته في إنسانيته التي هي واحدة. لكن هذه «الإنسانية» هي الطابع التاريخي المميز لفكر البرجوازية الأوروبية الناهضة التي انعكس في إيديولوجيتها طموحها الطبقي إلى توحيد العالم بسيطرتها عليه، وإلى توحيد فكره في فكرها، وبالتالي إلى تذويب كل ما يختلف عنها في جعله مماثلاً لها. فمنطق التماثل هو منطقها الطبقي الذي

ينعكس فيه ـ أي يختفي فيه ـ التفاوت الفعلي في علاقة سيطرتها الإمبريالية بالعالم. ونرى تلك السيطرة أيضاً في كل شكل متجدد من المنطق الإيديولوجي البرجوازي الذي يستحيل به التراث بالضرورة متماثلاً بهذه الإيديولوجية المسيطرة، فيفقد به تميزه، أي علاقة الاختلاف التي تربطه بهذه الإيديولوجية، وتبطل حينئذ عملية معرفته العلمية. معنى هذا أن الأدوات التي بها يحاول الفكر العربي إنتاج معرفة تراثه، في وضعه التراث كموضوع معرفة له، هي نفسها الأدوات التي بها يمتنع هذا الفكر عن إنتاج هذه المعرفة، لأنها أدوات الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة التي لا يتم إنتاج المعرفة العلمية إلا بنقضها، والتي على الفكر العربي الحاضر أن يتحرر من سيطرتها حتى يتم له إمكان تحرير تراثه نفسه من هذه السيطرة. وبتعبير آخر، إن الشكل الذي به تتملك البرجوازية الكولونيالية تراثنا العربي هو نفسه الشكل الذي فيه يخضع تراثنا هذا لسيطرة الإيديولوجية الإمبريالية. فلا تملُّك فعلياً للتراث إلا بتحريره من هذه السيطرة، وهو لا يتحرر منها إلا بالتحرر الوطني للفكر العربي المعاصر. فعملية تملك التراث إذن تنخرط بالضرورة في هذه العملية من التحرر الوطني للفكر العربي التي هي أيضاً تنخرط بالضرورة في تلك العملية التاريخية من التحرر الوطني لبنياتنا الاجتماعية الكولونيالية. والطبقة الثورية نفسها التي تقود حركة التحرر هذه هي الطبقة التي، بإنتاج فكرها العلمي، يتحرر الفكر العربي فيصير قادراً على تحرير تراثه بتملكه العلمي له، أي باستعادته من تملك هذه البرجوازية الكولونيالية التي امتلكته فجعلته ملكيتها الخاصة. معنى هذا أن الماركسية اللينينية التي هي علم التاريخ، هي التي بها يستطيع الفكر العربي أن يتملك تراثه، فينتج معرفته العلمية. والفارق المعرفي الجذري

بين هذا التملك الثوري للتراث وذلك التملك البرجوازي له، هو أن الأول قادر على إنتاج المعرفة العلمية التي يعجز عن إنتاجها الثاني. فالتراث العلمي ـ أي هذا التراث الذي تنتج الماركسية اللينينية معرفته العلمية هو التراث الذي يتميز في ذاته، أي في طابعه التاريخي الخاص به، بتميز الواقع الاجتماعي التاريخي الذي أنتجه. وهو التراث الذي لا يذوب في هذا الفكر العلمي الذي ينتج معرفته، أو قل إنه لا يذوب في تماثله بإيديولوجية الطبقة الثورية التي تتملكه بتملك معرفته، لأن الطبقة العاملة وحدها، دون غيرها من الطبقات الاجتماعية المسيطرة أو غير المسيطرة، قادرة على أن تقيم، من موقع اختلافها الطبقي بالذات مع بقية الطبقات، علاقة الاختلاف التي تتميز فيها من غيرها. فهي وحدها إذن قادرة على أن تقيم علاقة الاختلاف بين فكرها العلمي والفكر الطبقي السابق على فكرها، في تملكها المعرفي ـ أي العلمي ـ نفسه لهذا الفكر، ولكل فكر سابق أو آخر. لذا أمكن القول إن منطق فكرها الطبقي هو هو منطق الاختلاف، وليس منطق التماثل الذي تسقط به البرجوازية المسيطرة فكرها على الفكر السابق بشكل يظهر فيه هذا الفكر متماثلاً بفكرها، أو بشكل يظهر فيه كأنه تاريخ لفكرها الموجود فيه كبذرة تنامت حتى وصلت في اكتمالها في الفكر البرجوازي. والعلم وحده قادر على أن ينتج معرفة أشكال المعرفة التي سبقته، وهو قادر على هذا لأنه قادر على إقامة الاختلاف بينه وبين ما قبله. بهذا المعنى، يمكننا، في حقل المعرفة، أن نفهم تلك المقولة الماركسية بأن الحاضر يملك مفتاح الماضي وسره، وليس العكس.

دال ـ الموقف العلمي من التراث

في ضوء هذا المنطق العلمي الذي هو منطق الاختلاف، يمكننا أن نحدد الموقف العلمي من التراث، وأن نحدد معنى تملُّك التراث. أما التملك هنا، فنقصد به التملك المعرفي، أي إنتاج معرفة التراث العلمية. وإنتاج هذه المعرفة ضرورة تاريخية تكتسب طابعها المميز من هذا الطابع الذي تتميز به حركة تاريخنا المعاصر كحركة تحرر وطني. فعلاقتنا بتاريخنا الماضي هي العلاقة التي حددتها لنا الإيديولوجية الإمبريالية وامتدادها الكولونيالي. معنى هذا أننا نحدد موقعنا الحاضر من هذا التاريخ على أساس جهلنا به، أي على أساس هذا الشكل الإيديولوجي من المعرفة التي فيها تشوه كي يجد الحاضر نفسه، الذي تنتجه علاقة السيطرة الإمبريالية، تبرير تأبُّده. فالموقف من التاريخ والتراث إذن له علاقة بالموقف الطبقي من الواقع الاجتماعي الحاضر. لذا، ليست ضرورة إنتاج معرفة التراث العلمية ترفاً فكرياً، أو مجرد ضرورة عملية، بل هي أيضاً ضرورة سياسية، لأن هذه المعرفة، في إنتاجها أو طمسها وتشويهها، هي موضوع صراع طبقي في حركة تحررنا الوطني. وهي كذلك، ليس في عالمنا العربي وحده، بل في البنيات الاجتماعية كلها التي تكوّنت بتكوّن علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية. إنها إذن موضوع صراع طبقي في أميركا اللاتينية وفي أفريقيا وفي آسيا. فكل بلد من هذه البلدان التي هي في حركة تحرر وطني يجد ضرورة تاريخية في إعادة تملكه تاريخه، ويجد هذه الضرورة في تملكه الثوري الممارسي لمنطق تحرره الوطني. هذا ما نراه في الفيتنام وكوبا وفي الجزائر مثلاً، وهذا ما نراه أيضاً في الحركات الثورية

التحررية، في إعادة كتابة التاريخ من زاوية النظر العلمية للطبقة العاملة الثورية. فلا سبيل إذن، في هذا المجال، إلى قول ما قاله الدكتور زكريا، مثلاً، من انفراد الثقافة العربية بهذه الظاهرة التي يجهل سببها، ولا سبيل أيضاً إلى قول ما قاله الدكتور زريق من «أن الانقطاع قد حدث في كل حضارة إنسانية سابقة زهت أم انحطت وتفسخت»، فهو، بهذا التعميم الذي يجعل من هذا الانقطاع «سنة التاريخ وسبيل كل حضارة من الحضارات» قد امتنع عن رؤية السبب التاريخي لهذا «الانقطاع»، بل عن فهم حقيقته العلمية في أنه الشكل التاريخي الذي انتقلت فيه البنيات الاجتماعية الكولونيالية، العربية وغير العربية، من نمط الإنتاج السابق على الرأسمالية إلى نمط الإنتاج الرأسمالي، بفعل التغلغل الإمبريالي نفسه، فكان ذلك «الانقطاع» في الحقيقة الشكل الذي استمرت فيه حركة التاريخ في هذه البنيات الاجتماعية، بدخولها في انعطاف أحدثه فيها التغلغل الإمبريالي، وما زالت هي فيه الآن أيضاً.

حين نضع مشكلة التراث في إطارها التاريخي هذا، يصير بالإمكان أن نفهم أن النظر في التراث ليس «تمحوراً حول الماضي» ـ على حد تعبير أدونيس ـ وليس تخلياً عن الحاضر وضرورة انتقاله إلى ما فيه من مستقبل هو الحل العلمي لتناقضاته البنيوية، بل إن النظر في التراث هو ضرورة تفرضها بنية الحاضر نفسه، من حيث هي البنية الاجتماعية التي تكونت بتكوُّن علاقة التبعية للإمبريالية، ومن حيث هي البنية التي تتجدد بتجدد هذه العلاقة بالذات. ولئن لم يكن النظر في التراث ضرورة في البنية الاجتماعية الإمبريالية، بالشكل الذي هو فيه الحقل الإيديولوجي

للبنية الاجتماعية الكولونيالية، فهذا راجع إلى أن حركة الصراع الطبقي في هذه البنية هي حركة تحرر وطني، بسبب من تحدد تلك العلاقة التي تربطها بالإمبريالية كعلاقة تبعية بنيوية. أما العلاقة هذه فهي، في البنية الاجتماعية الإمبريالية، تتحدد كعلاقة سيطرة بنيوية. فالانعطاف التاريخي الذي أحدثته الإمبريالية في بنياتنا الاجتماعية هو الذي يحدد ضرورة النظر في التراث كمهمة تطرحها حركة التحرر الوطني، لأن التراث، كما سبق القول، موضوع صراع طبقي في هذه الحركة. ليس معنى هذا القول منا أن الطبقة العاملة في البنية الاجتماعية الإمبريالية، مثلاً، ليس لها أن تحدد موقفها الطبقي من التراث أو من التاريخ، بل هي، بالعكس تماماً، تعيد كتابة التاريخ، وكتابة تاريخ الثورة البرجوازية نفسها، من زاوية نظرها العلمية. لكن المشكلة هنا تختلف باختلاف علاقة السيطرة عن علاقة التبعية في العلاقة الإمبريالية الواحدة. فالبرجوازية الإمبريالية مثلاً تحاول أن تظهر تاريخ سيطرتها الطبقية بمظهر السبب من تقدم الحاضر وعظمته، بينما البرجوازية الكولونيالية تحاول أن تظهر، في ضوء الإيديولوجية الإمبريالية، التاريخ السابق عليها بمظهر السبب من تخلف الحاضر كي تخفي السبب الحقيقي الذي هو الشكل التبعي لسيطرتها الطبقية بالذات. ثم أن البنية الاجتماعية الإمبريالية لم تعرف ذلك الانعطاف التاريخي الذي عرفته بنياتنا الاجتماعية والذي اهتز به تاريخها بشكل لا يزال مستمراً إلى الآن. فالتراث الروماني أو اليوناني أو تراث النهضة لم يتشوَّه بالشكل الذي تشوَّه فيه تراثنا العربي، أو قل إنه لم يتشوه بهذا التكييف له الذي جعله الماضي الذي لم يمض، فانتقل من وجوده المسيطر السابق إلى وجوده التبعي الحاضر.

إن الموقف البرجوازي من تراثنا العربي هو الموقف الذي يكرس نظرة الإيديولوجية الإمبريالية إليه، سواء في تجديد وجوده التبعي هذا ـ وهو ما يسمّى بالإصلاح أو الأصالة أو الأمانة للذات إلخ . . . ـ أم في التنكر له بشكل ليس فيه قطع معه لأن ليس فيه تملك له ـ وهذا ما يسمى بالحداثة أو المعاصرة أو العصرنة أو التمثل بالعقل التكنولوجي الذي هو العقل الإمبريالي، أو المستقبلية إلخ . . .

أما الموقف البروليتاري من التراث فهو الموقف العلمي نفسه الذي يأخذ التراث كموضوع معرفة. القضية ليست في إحياء التراث أم في القضاء عليه، فهذا القول لا معنى له. القضية هي قضية تملّك معرفي له، بمعنى أنها قضية إنتاج المعرفة العلمية بهذا التاريخ الذي هو تاريخنا، والذي نجهله بمعرفتنا البرجوازية له. ولا يتم لنا هذا التملك إلا بتملكنا الأدوات العلمية الضرورية لإنتاج هذه المعرفة، أي بتملكنا أدوات علم التاريخ الذي هو الماركسية اللينينية. معنى هذا أن التراث ليس فيه أدوات معرفته، فإذا لم نفهم الحقيقة العلمية هذه، انحصرت «معرفة» التراث في تكرار قوله، كقولنا مثلاً: قال الغزالي كذا وكذا، وقال ابن رشد كذا وكذا، أو في تسجيل أحداثه، كقولنا مثلاً: في سنة كذا ظهر من الأحداث السياسية أو الدينية أو الاقتصادية هذه المجموعة أو تلك من الأحداث المتتالية. إن معرفة التراث، والتاريخ بعامة، هي، كما يقول ابن خلدون، «العلم بكيفيات الوقائع وأسبابها». هذا العلم الذي ننطلق منه في تملك تراثنا العربي وتاريخه هو العلم الماركسي اللينيني، لأنه علم التاريخ الذي يتكلم عليه ابن خلدون. وبإنتاج هذه المعرفة يتحرر التراث مما هو واقع فيه من

نسي مقصود، ونتحرر منه بتحريرنا هذا له، فنتمكن بهذا التملك المعرفي له من إقامة الاختلاف القائم بينه وبين الحاضر. هذه الحركة هي هي حركة المعرفة العلمية التي كلما تملكت موضوعها تحررت منه وسيطرت عليه بشكل يكتسب فيه وجوده الفعلي. أليست هي الحركة التي تتملك فيها الطبقة العاملة الواقع الاجتماعي بإنتاجها، في ممارستها الثورية، معرفته العلمية التي تمكنها من التحرر منه بتحويله الثوري؟ أليست هي أيضاً تملك اللاوعي بوعي علمي ينتج معرفته في ممارسة التحرر منه؟

بين أن يكون التاريخ موضوع نسيٍ لفكر طبقي يكتبه، وبين أن يكون موضوع معرفة لفكر طبقي نقيض يحرره، فارق طبقي هو الفارق بين الموقف البرجوازي من التراث والموقف البروليتاري منه. ليس في الموقف الأول تحرر من التراث إذ ليس فيه تحرير له بتملكه المعرفي، أما الثاني ففيه تحرر من التراث لأن فيه تحريراً له بتملك معرفي هو شرط ضروري لتحويله. وعملية التحويل هذه عملية تاريخية تتحقق في عملية التحويل الثوري للبنية الاجتماعية الكولونيالية، وبالتالي، في عملية التحرر الوطني التي هي عملية الانتقال إلى الاشتراكية.

لذا، أمكن القول إن الطبقة العاملة هي وريثة التاريخ كله، لأن فكرها هو هو علم التاريخ نفسه، ولأن بسيطرتها الطبقية يتمكن التاريخ من أن يقفل دائرة الاستغلال الطبقي فيه، ليبدأ من جديد تاريخ التحرر الإنساني. فهي الطبقة الثورية الوحيدة التي لا تجد في معرفة التراث تناقضاً مع إيديولوجيتها الطبقية يمنعها من إنتاج هذه المعرفة، لأن إيديولوجيتها هذه، من حيث هي علم التاريخ، هي هي الفكر الكوني الذي يجد فيه التراث حقيقته

التاريخية، فيتعرف على حقيقته بمقدار ما ينتجها الفكر هذا له في إنتاجه المتجدد لعلم التاريخ. وحركة التجدد من هذا العلم هي هي الحركة التي فيها تتملك الطبقة العاملة التاريخ في ممارستها الثورية لصراعها الطبقي. والحركة هذه، في بنياتنا الاجتماعية الكولونيالية، هي هي حركة التحرر الوطني. إن هذا الترابط الداخلي، في هذه الحركة التاريخية لواقعنا الاجتماعي الحاضر، بين تحرير التراث وتحرير الفكر العربي الحاضر، أي بين إنتاج معرفة الماضي العلمية وإنتاج معرفة الحاضر العلمية، هو نفسه الأساس الذي تقوم عليه علاقة الاختلاف بين الاثنين. بل إن الاختلاف هذا قائم بينهما لأن حركة إنتاج المعرفة العلمية منهما هي، بالضبط، حركة واحدة، لأنها حركة إنتاج لمعرفة علمية. معنى هذا أن التماثل في الفكر، أو في التاريخ، بين تراثه أو ماضيه وبين حاضره، إنما هو قائم في الحقيقة على أساس إيديولوجي، أي أن إيديولوجية الطبقة البرجوازية المسيطرة هي التي تقيم هذا التماثل بينهما، فالتاريخ فيها خط مستمر صاعد يجهل التقطع والاختلاف لأنها ترفض رؤية الضرورة في التحويل الثوري. فعلى أساس هذا التماثل بالذات، في التاريخ والفكر، ترفض البرجوازية الكولونيالية في تيار منها التراث وتتنكر له، باسم الحداثة وعصرية الحاضر. وعلى أساس هذا التماثل نفسه، تدعو، في تيار آخر منها، إلى إحيائه بالحفاظ عليه حاضراً يتكرر، باسم الأصالة. وما منطق هذا التماثل، في الإيديولوجية البرجوازية المسيطرة، سوى تعبير عن رفض هذه الطبقة لحركة التخالف والتحويل في حركة التاريخ. فهو إذن دليل على انتماء هذه الطبقة، في صيرورتها التاريخية، إلى الماضي، بمعنى أنها

الماضي الذي هو، في حركة التاريخ، هذا الحاضر الذي يمضي إلى زواله في ضرورة انتقاله إلى زمان آخر مختلف هو الزمان الاشتراكي. فحاضر البرجوازية، في واقعنا الاجتماعي، هو هو الماضي، أي الحاضر الذي يمضي إلى ضرورة زواله في ضرورة انتقال هذا الواقع، في حركة التحرر الوطني، إلى نمط مختلف من الإنتاج هو الاشتراكية. بهذا المنطلق الإيديولوجي البرجوازي الذي هو منطق التماثل، تتحدد مشكلة التراث، في شكلها الخاطىء إما كموت للتراث في ضرورة الحداثة، وإما كحياة له في ضرورة الأصالة، وفي الحالتين، يتماثل الماضي بالحاضر فيأتي الحل إما رفضاً للتماثل يؤكده، وإما قبولاً به يكرسه.

لكن العلم يمارس، في إنتاج المعرفة، نقض الإيديولوجية، وبالتالي، نقض هذا التماثل الباطل. فالاختلاف فيه قائم بالضرورة في حركة التاريخ بين الماضي والحاضر، بانتماء الأول إلى نمط من الإنتاج مختلف عن نمط الإنتاج الذي ينتمي إليه الثاني. والاختلاف هذا بين الاثنين قائم، وإن ظهرا متماثلين. ففي ضوء هذا المنطق العلمي من الاختلاف، تتحدد مشكلة التراث إذن، في شكلها الصحيح، كمشكلة علمية هي مشكلة تملكه المعرفي التاريخي، انطلاقاً من واقع الاختلاف بينه وبين الحاضر الذي منه ينظر فيه، من زاوية نظر الطبقة الاجتماعية نفسها التي يقوم فيها الطبقي بالذات على أساس منطق الاختلاف الذي هو المنطق العلمي. والمنطق هو هذا منطق الطبقة العاملة الثورية، وهو يدل، بحد ذاته، على أن هذه الطبقة تنتمي، في صيرورتها التاريخية، إلى المستقبل الذي هو في الحاضر نفسه مختلف عنه، بمعنى أنها الحاضر الذي هو، في حركة التاريخ، يمضي في ضرورة انتقاله

إلى زمان آخر بتحويل ثوري للحاضر، هو فيه ضرورة هذا الحاضر نفسه. فالطبقة العاملة هي نقطة الوصول من التاريخ كله، ونقطة البداية من تاريخ آخر. فهي إذن وحدها قادرة على تملُّك التاريخ كله وعلى أن تكون وريثته، لأنها بالتحديد، فيه، في موقع الاختلاف معه. فبفكر هذه الطبقة في فكرنا، يمر طريقنا إلى تملك تراث ليس لنا أن نحييه أو نميته، بل لنا أن نتحرر منه في تحريرنا له من سيطرة هذا الواقع الاجتماعي الكولونيالي الذي يشوهه.

الفصل السابع

تجدد النقض في تكرار المنقوض

هل انتهينا من مناقشة أبحاث ندوة الكويت؟ جوابنا على هذا السؤال هو: نعم ولا. . . : نعم، لأن ما سبق من نقض لمنطق الفكر المسيطر في هذه الأبحاث، نراه كافياً للقيام بنقض كل بحث على حدة. فوحدة المنطق من ذلك الفكر تقودنا إلى تكرار النقض نفسه. بل يمكن القول إن عملية النقض هذه كان بإمكانها أن تنتهي، في الصفحات الأولى، بالانتهاء من نقض الموضوع المطروح في الشكل الذي رأينا، أو بالانتهاء من نقض مشكلية «التخلف والتقدم». لكننا أردنا التفصيل بعض الشيء لأننا رأينا فيه ضرورة تفرضها الممارسة الإيديولوجية للصراع الطبقي ضد البرجوازيات الكولونيالية المسيطرة في عالمنا العربي.

لا، لم ننته بعد من هذه المناقشة، لأن في أبحاث المؤتمرين الأخرى نقاطاً عديدة نريد أن نشير إليها بسرعة. لذا، لن نأخذ من هذه الأبحاث سوى هذه النقاط بالذات، لأن الاستمرار في نقض منطق الفكر المسيطر فيها يقودنا إلى تكرار ما سبق قوله.

1 ـ في نقض مفهوم «الاستمرارية التاريخية»: ديمومة عودة الذات في اختلاف مظاهر الثابت.

النقطة الأولى التي منها نبدأ هي مفهوم «الاستمرارية التاريخية» الذي يعتمده الدكتور أنور عبد الملك في تحديده ما يسميه بـ «خصوصية المجتمع القومي». لقد أعفانا محمود أمين العالم، في نقده العلمي لبحث هذا الكاتب، من القيام بمهمة قام هو بها. فليس عندنا ما نزيده على نقده هذا سوى ملاحظة عابرة حول قوله التالي: «لعل جوهر كل سلطة هي سلطة إيديولوجية». السلطة، في مفهومنا العلمي، هي سلطة سياسية، وليست سلطة إيديولوجية. لكننا لا نريد الآن الدخول في نقاش، مع محمود أمين العالم، هو ثانوي بالنسبة إلى ما نحن بصدده من نقد مفهوم الدكتور المذكور. العلاقة بين «الخصوصية» و«الاستمرارية التاريخية» في منطق هذا الكاتب هي التالية: في كل مجتمع قومي شيء ما، أو ظاهرة معينة هي في تاريخه ثابتة، برغم ما يحدث في هذا المجتمع من تحولات تاريخية. هذا الشيء الثابت هو الذي به تتحدّد خصوصيته القومية التي بها يختلف عن المجتمعات القومية الأخرى. معنى هذا أن الحركة التاريخية، من حيث هي حركة دياليكتيكية، ليست سوى الظاهر من هذا الثابت الذي هو فيها الجوهر الدائم. ينتج عن هذا أن حركة التناقض في تلك الحركة لا تقود، في ضرورة حلها أو في حلها الضروري، إلى

تحويل كلّي للكل الاجتماعي الذي هي منه الحركة، أي التاريخ، بل إلى تحوُّل ظاهري يتثبت فيه الثابت في استمراره، وبالتالي، في انتقاله إلى شكل آخر من ظاهره، يتحرك فيه التناقض دون أن يقدر على تغييره أو تحويله. فالظاهر في المجتمع القومي هو حركة التناقض فيه التي تنتقل به من نمط إنتاج إلى نمط إنتاج آخر. أما الأساس الدائم الذي يقوم عليه فهو هذا الثابت المستمر فيه، برغم ما يظهر من حركته التاريخية. لذا، وجب، عند الدكتور أنور عبد الملك، «إعادة تشكيل النظرية الاجتماعية»، وبالتالي، إعادة النظر في علمية المادية التاريخية، التي هي النظرية الماركسية اللينينية، لأن هذه المادية التاريخية لا تنفذ إلا إلى ما هو من «المجتمع القومي» ظاهره، فلا بد إذن، للوصول إلى حقيقة هذا المجتمع الباطنية التي هي «خصوصيته»، من اعتماد منطق الثبات اللاتاريخي في تلك الاستمرارية التاريخية، منطقاً به يتأسس من جديد علم التاريخ والمجتمع. فالأصل الجذر في حركة التاريخ إذن ليس حركة التناقض فيه، إذ لا تناقض إلا في الظاهر، فحركة الظاهر هي التناقض. بل الأصل الجذر الأساس الدائم هو حركة استمرار الثابت في تكراره لذاته في ظاهر منها هو التناقض. وتكرار الثابت هو استمراره في ديمومة عودته في ظاهر منه يختلف باختلاف حركة التناقض فيه، أي بانتقال هذا الظاهر، بفعل هذه الحركة، من شكل إلى آخر، أو من نمط إنتاج إلى آخر. فالدكتور أنور عبد الملك لا يرفض، في منطقه هذا، الماركسية، بل يجعل منها «ماركسية وطنية»، أي يكيِّفها حسب هذا الظاهر من الثابت في المجتمع القومي. فالماركسية عنده مفيدة، تنفعنا في فهم الظاهر التاريخي، أي الوجه المؤقت الذي

يعود فيه الثابت الدائم. لكنها ليست «العلم»، لأن هذا الثابت الدائم هو موضوع العلم الذي على الدكتور المذكور أن يعيد تشكيله.

لكن الطريف في الأمر، هو أن منطق الثابت، أو منطق الثابت هذا الذي به يحدد الكاتب خصوصية المجتمع القومي في استمراريته التاريخية، هو نفسه المنطق الذي يفهم به جاك بيرك، أستاذ أنور عبد الملك، علاقة الذات بالآخر، في استمرارية الذات بعودتها الدائمة إلى ذاتها، في مختلف أشكال ظاهرها. والمنطق الأصلي هذا الذي نجده عند جاك بيرك، هو صورة عن المنطق الذي نجده عند نيتشه في ما يسميه بـ «ديمومة عودة الذات»، مع فارق واحد نجده عند أنور عبد الملك وأستاذه، هو ما يمكن تسميته بتحديث المنطق النيتشوي بإضافة منطق التناقض الهيجلي إليه. وما التحديث هذا، في نهاية التحليل، سوى شكل محدد من المنطق الانتقائي: فبمنطق الثبات، في شكل «ديمومة عودة الذات»، يفهم الثابت واستمراريته التاريخية في خصوصية المجتمع القومي، وبمنطق التناقض الهيجلي يفهم الظاهر في حركته التي هي حركة عودة الثابت في وجوهه المختلفة. لا شك في أن هذا المنطق الهيجلي يساعد على بناء ذلك المنطق الانتقائي، لأن حركة التناقض عند هيجل، والتي هي حركة تعبيرية، هي في الحقيقة حركة الظاهر من الفكر أو الروح أو المفهوم، أي حركة ظهوره.

لئن كان ذلك «الثابت»، عند جاك بيرك، الإسلام الذي هو، في رأي هذا المستشرق، «الدوام أو الزمان الداخلي» للإنسان العربي، فإن «الثابت» عند تلميذه الدكتور أنور عبد الملك، هو «سلطة الدولة المركزية الموحدة» التي هي «مفتاح الوجود القومي

كله»، والجيش أيضاً، من حيث هو «محور جهاز الدولة» في مصر. ودور هذه الدولة المركزية، بجهازها القمعي هذا، يكمن في «صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت». هذا الدور لم يتغير في الحياة المصرية منذ العهد الفرعوني حتى الآن.

ما هي ملاحظاتنا على هذه «الخصوصية للمجتمع القومي»؟

1 ـ إن الدكتور عبد الملك يجد هذه «الخصوصية» في ما يسمى في اللغة الماركسية، بالبناء القومي، أو بالبنية الفوقية من البنية الاجتماعية، وليس في القاعدة المادية من هذه البنية، أي في علاقات الإنتاج الخاصة بها. هذه العلاقة بين «الخصوصية» والبنية الفوقية ليست خاصة بمصر، بل هي تشمل، في تحديد الدكتور المذكور لها، المجتمعات القومية كلها: «فأهمية مستوى الثقافة الوطنية» مثلاً هي «خصوصية المجتمع القومي» في إيطاليا وألمانيا، و«إيديولوجية اقتحام الحدود واللاقومية» هي «خصوصية» المجتمع الأميركي، أما «النزعة التجريبية الموضوعية» فهي «خصوصية» المجتمع الإنكليزي إلخ... وبهذا يعزل الكاتب ظاهرة خاصة ببنية فوقية محددة عن قاعدتها المادية التاريخية المحددة التي بها وجدت، ويجعل منها ظاهرة فوق التاريخ، أي ظاهرة لاتاريخية، بحيث تصير، في «استمراريتها التاريخية» التي تخرج بها عن التاريخ الاجتماعي وتحددها به، مبدأ تفسير الحركة التاريخية الاجتماعية نفسها. وبتعبير آخر، إنه يفسر القاعدة المادية الخاصة ببنية اجتماعية تاريخية معينة، بظاهرة إيديولوجية لا تجد تفسيرها إلا بربطها بهذه القاعدة المادية التي هي أساس الحركة التاريخية في المجتمع ومبدأ تفسيرها. إنه يعكس منطق الأشياء في التاريخ بشكل يصير فيه الوعي الاجتماعي، أو شكل تاريخي محدد منه، مبدأ لوجود الواقع الاجتماعي نفسه، في شكله

التاريخي المحدد. وعكس هذا المنطق عملية تجد تحققها في عزل الظاهرة الإيديولوجية، أو ظاهرة الدولة، عن وجودها الاجتماعي في علاقتها البنيوية الضرورية بعلاقات الإنتاج التي هي تحددها كظاهرة من البنية الفوقية. لكن عملية العزل هذه أساسية، في هذا المنطق العكسي عند الدكتور المذكور، للوصول إلى مفهوم «الاستمرارية التاريخية»، لأن «استمرارية» هذه الظاهرة لا وجود لها إلا على هذا الأساس من تجردها المثالي عن وجودها الفعلي في علاقات الإنتاج التي تحددها. معنى هذا أن «الاستمرارية» هذه لا توجد في التاريخ إلا بالمنطق المثالي الذي يوجدها خارج هذه العلاقات التي لا وجود لها فيها. فاستمرارية علاقات الإنتاج في بنية اجتماعية محددة، أي حركة تجددها، هي، إن إمكن القول، زمان محدد من نمط إنتاج محدد ينتهي بالانتقال إلى نمط إنتاج آخر، وحركة الانتقال هذه هي نقيض حركة الاستمرارية. لذا، كان على الدكتور عبد الملك أن يضع بين قوسين علاقات الإنتاج هذه، بل أن يضع بين قوسين عدة أنماط من الإنتاج توالت على مدى سبعة آلاف عام في مصر من فرعون إلى عبد الناصر، للوصول إلى استمراريته.

والغريب في أمر هذا المنطق من الدكتور عبد الملك، هو أن «الاستمرارية التاريخية لخصوصية المجتمع القومي» هي، في الأمثلة التي يقدمها لنا، استمرارية لظاهرة إيديولوجية تتجدد في الإطار الزماني الواحد لتجدد نمط واحد من الإنتاج، أما في مثال مصر، فهي استمرارية ظاهرة واحدة في أكثر من نمط إنتاج واحد. وليس في هذا دقة منطقية، إلا إذا كانت مصر تنفرد بهذه «الاستمرارية التاريخية» دون غيرها من المجتمعات القومية. لكن «النظرية الاجتماعية العامة» التي يريد الدكتور المذكور إعادة

تشكيلها، لا يمكنها أن تقوم على أساس هذا الاستثناء من المجتمعات القومية، أو على هذا الانفراد عنها، لا سيما أنها النظرية العامة للمجتمعات القومية عامة.

2 ـ يقول الدكتور عبد الملك إن دور الدولة والجيش في مصر يكمن في «صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت». وإذا كان للكلام معنى، فمعنى هذا الكلام أن ثبات المجتمع يكون بثبات قاعدته المادية، أي بثبات الأساس الذي يقوم عليه والذي هو البنية المحددة من علاقات الإنتاج فيه. وبلغتنا الماركسية نقول إن دور الدولة، بجهازها القمعي الرئيسي الذي هو الجيش، وببقية أجهزتها أيضاً، يكمن في تأمين الشروط الضرورية لتحقق هذه العملية من إعادة إنتاج علاقات الإنتاج القائمة، وبالتالي، في تأمين الشروط الضرورية لتأبد سيطرة الطبقة المسيطرة في هذه العلاقات المحددة من الإنتاج. معنى هذا أن دور الدولة هو بالضرورة دور طبقي وأن الدولة هذه هي دولة الطبقة المسيطرة، أي أداة سيطرتها الطبقية. فلا بد، في النظر العلمي في الدولة، من تحديد الشكل الطبقي التاريخي لها، لأن كل تغيُّر في الطبقة المسيطرة، أي كل انتقال للسيطرة الطبقية من طبقة إلى أخرى، يقود إلى تغير في هذا الشكل من وجود الدولة. إن هذا التغيُّر المرتبط بتغيُّر علاقات الإنتاج، وبالتالي بتغير نمط الإنتاج في البنية الاجتماعية، هو الذي يمنعنا من قبول مفهوم «الاستمرارية التاريخية». بل حتى لو لم يطرأ، في الظاهر، تغيُّر على شكل الدولة، برغم التغير في نمط الإنتاج، فإن الفكر العلمي يرفض الظاهر هذا، من حيث هو تماثل ظاهري، لينفذ، بأدواته المفهومية، إلى حقيقة الاختلاف الذي يطمسه هذا الظاهر. فالقول، مثلاً، إن الجيش يلعب في مصر الآن دوراً رئيسياً في

الحياة السياسية، أي في حركة الصراعات الطبقية الخاصة، لأنه كان يلعب الدور الرئيسي نفسه في العصرالفرعوني، قول غير علمي، لأن ليس فيه تفسير لدور الجيش في البنية الاجتماعية الحاضرة، في تحددها كبنية اجتماعية كولونيالية. بل إن فيه طمساً للأسباب الخاصة بحركة الصراع الطبقي في هذه البنية المحددة. وهنا أيضاً نعود إلى ما سبق قوله من أن الماضي ليس مفتاح الحاضر، بل الحاضر هو الذي يفسر الماضي.

ثم إن هذا الدور الطبقي للدولة ـ والجيش ـ ليس خاصاً بمصر، بل هو دور الدولة في كل مجتمع طبقي. فالذي تتميز به مصر عن غيرها من المجتمعات الطبقية، ليس دور الدولة والجيش بشكل عام، بل الشكل الخاص الذي تلعب فيه الدولة هذه دورها الطبقي في تأمين الشروط الضرورية لتأبيد سيطرة الطبقة المسيطرة. والشكل المميز هذا للدولة لا يمكن تحديده إلا بتحديد الحركة الخاصة بالصراع الطبقي في مصر، أي في بنية تاريخية محددة من علاقات الإنتاج فيها. فحركة الصراع الطبقي التي تميز شكل الدولة التاريخي، تتميز إذن بتميز بنية علاقات الإنتاج القائمة في البنية الاجتماعية المحددة. وهذا يقودنا إذن إلى ضرورة الانطلاق، في فهم دور الدولة والجيش في مصر اليوم، من البنية الكولونيالية لعلاقات الإنتاج القائمة فيها حاضراً، وبالتالي إلى الانطلاق من تميُّز علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية فيها.

ربما كان الدكتور عبد الملك يرفض اعتماد هذا المنطق المادي في تحليل دور الدولة والجيش في مصر، وربطه ببنية علاقات الإنتاج القائمة، لأن مفهوم «الاستمرارية التاريخية» يقطع هذا الدور عن هذه البنية، ويأخذه بذاته مستقلاً عنها. حينئذ، لا بد من فهم هذا الدور بشكل مختلف عن فهمنا له. إذا لم يكن

دور الدولة والجيش في «صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت» تأميناً للشروط الضرورية لتأبيد سيطرة الطبقة المسيطرة التي هي في مصر اليوم البرجوازية الكولونيالية المتجددة، فكيف إذن يجب أن نفهم هذه «الصيانة»؟

إن منطق الدكتور المذكور واضح جداً، وسنتبعه حلقة حلقة:

ألف) خصوصية المجتمع القومي المصري تكمن في دور الدولة والجيش.

باء) هذه الخصوصية ليست خصوصية إلا باستمراريتها التاريخية.

جيم) إذن: صيانة مصر كمجتمع قومي ثابت تكمن في صيانة هذه الخصوصية.

أي: ثبات مصر كمجتمع قومي يكمن في ثبات هذه الخصوصية.

و: ثبات هذه الخصوصية يكمن في استمراريتها، أي في ضرورة استمرارها.

دال) إذن: هذه الصيانة «القومية» لمصر تكمن في ضرورة استمرار الدولة والجيش بالقيام بالدور الذي يقومان به في البنية الاجتماعية القائمة حالياً، بل في ضرورة صيانتهما في استقلالهما الظاهري عن الطبقات والفئات الاجتماعية في مصر، لأنهما جسد المجتمع القومي الثابت.

3 ـ وهنا ننتقل إلى الملاحظة الثالثة. ينتج عن المنطق السابق أن الدولة ـ والجيش ـ فوق المجتمع لأنها هي هي المجتمع القومي الثابت. معنى هذا أن الدولة هذه فوق الطبقات، وأن الجيش ليس أداة قمع طبقي بل أداة تثبيت قومي، أي أداة تأبيد للمجتمع «القومي»، بدولته القائمة. فالمجتمع، في حقيقته

اللاتاريخية، أي في «استمراريته التاريخية»، هو هو الدولة، والدولة هذه، في حقيقتها اللاتاريخية ـ أي في «استمراريتها التاريخية» ـ لا علاقة لها بالشروط الاجتماعية القائمة، لأنها تستمد وجودها الشرعي، بل القدسي، من ذاتها، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، فهي الثابت الدائم الذي يقوم بذاته، وبه يقوم الوجود الاجتماعي العَرَضيّ. معنى هذا أيضاً أن سلطة الدولة ليست سلطة طبقية، بل هي سلطة «قومية». إنها مبدأ وجود المجتمع في ضرورة ثباته القومي. فكل صراع طبقي ضد هذه السلطة الطبقية هو في منطق الدكتور عبد الملك صراع ضد خصوصية المجتمع القومي وضد صيانته كمجتمع قومي ثابت. معنى هذا أيضاً أن الطبقة المسيطرة في مصر، أي هذه البرجوازية الكولونيالية المتجددة، قد وجدت في هذا المنطق وفي هذه النظرية الاجتماعية العامة، التبرير الإيديولوجي لضرورة تأبد سيطرتها الطبقية. إن منطق هذه النظرية التي تنطلق من الواقع الاجتماعي الكولونيالي القائم لترتفع به، في طمس بنيته، إلى ضرورة استمراره بما هو قائم عليه من علاقات إنتاج كولونيالية، هو منطق إيديولوجي ترضى به البرجوازية الكولونيالية المسيطرة منطقاً طبقياً يظهر سلطة دولتها الطبقية بمظهر «الخصوصية القومية»، ويظهر واقع سيطرتها الطبقية بمظهر ضرورة الاستمرارية التاريخية للمجتمع القومي.

حين نقل الدكتور عبد الملك إلى قرائه الفرنسيين، في كتابه «مصر مجتمع عسكري»، حصيلة أبحاث زملاء له ماركسيين مصريين، من أمثال إبراهيم عامر وشهدي عطية الشافعي وفوزي جرجس وحتى صبحي وحيدة، كان في تحليله دور الدولة والجيش ينطلق من موقع انتقادي لهذا الدور في المجتمع الحاضر، وكان

في تحليله أيضاً، واستناداً إلى زملائه، يربط هذا الدور ببنية علاقات الإنتاج الاستبدادية السابقة على الرأسمالية، في ما سماه ماركس بنمط الإنتاج الآسيوي. أي أن الشرط الأساسي لفهم دور الدولة المركزية في المجتمع المصري القديم هو وضعه في الإطار التاريخي البنيوي لهذا النمط الآسيوي من الإنتاج. ومنطق التحليل هذا نفسه يقضي، في فهم دور الدولة والجيش في المجتمع المصري الحاضر، بوضع هذا الدور في الإطار البنيوي التاريخي لنمط الإنتاج الكولونيالي القائم في هذا المجتمع. هذا المنطق هو الذي يقود بالضرورة إلى اتخاذ موقف انتقادي من هذا الدور الطبقي للدولة، لأنه ينطلق في التحليل من موقع طبقي محدد هو موقع الطبقة الثورية النقيض، أي الطبقة العاملة التي هي، في حركة التحرر الوطني، في تناقض رئيسي مع الطبقة المسيطرة التي هي البرجوازية الكولونيالية المتجددة. فتغير الموقف، في تحليل الدكتور عبد الملك لدور الدولة والجيش، من موقف انتقادي سابق إلى موقف تبريري حاضر، لا يمكن فهمه، بكل دقة منطقية، إلا بتغيُّر الموقع، في التحليل، من موقع الطبقة العاملة إلى موقع الطبقة المسيطرة. هذا التغيُّر نفسه هو الذي يفسر الضرورة المنطقية في إعادة تشكيل النظرية الاجتماعية العامة على أساس آخر غير المادية التاريخية، وبالتالي، على أساس إيديولوجي نقيض الأساس العلمي للماركسية اللينينية.

2 ـ في نقض «التخلف» السياسي I:
تمزق المنطق في منطق البرجوازية الصغيرة.

النقطة الثانية في متابعة مناقشة أبحاث الندوة لها علاقة ببحث الدكتور خاشع المعاضيدي في «التخلف السياسي وأبعاده الحضارية». لن نكرر الأسباب التي تدعونا إلى رفض مشكلية «التخلف»، سواء أكان اقتصادياً أم «حضارياً» أم سياسياً. لذا سنقتصر هنا على ملاحظة سريعة هي التالية:

يقول الدكتور المعاضيدي إن «وجود التفاوت الطبقي والاجتماعي والاقتصادي والفكري بين المواطنين العرب في كل مكان من وطنهم الكبير، هو سبب ونتيجة لهذا التخلف السياسي السائد في الوطن العربي، ولا يخفى، أن بعض الأنظمة العربية نفسها تغذي هذا التفاوت لا تلغيه، لكي تضمن البقاء في السلطة ولكي تحافظ على مصالحها الخاصة».

إن القول بوجود التفاوت الطبقي يتناقض مع القول بوجوده بين المواطنين. فالتفاوت الطبقي هو تفاوت بين الطبقات الاجتماعية وليس بين المواطنين أو الأفراد. بل بالعكس، يمكن القول إن التفاوت لا وجود له بين الأفراد إلا بوجوده بين الطبقات، أي بانتماء الأفراد إلى طبقات. بل يمكن القول، بشكل أدق، إن المجتمع الطبقي، كمجتمع طبقي، يقوم بالضرورة على أساس هذا التفاوت بين الطبقات، أي على أساس علاقة السيطرة بينها بشكل تتحدد فيه واحدة منها كطبقة مسيطرة تخضع لسيطرتها

الطبقية الطبقات الاجتماعية الأخرى. «فالتفاوت الطبقي» إذن، من حيث هو ملازم بالضرورة لوجود المجتمع كمجتمع طبقي، لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون سبباً أو نتيجة «للتخلف» السياسي، إلا في ضوء منطق إيديولوجي طبقي معين، هو المنطق الذي يقبل بوجود الطبقات في المجتمع، إنما يرفض وجود التفاوت، أي علاقة السيطرة بينها بشكل تكون فيه واحدة منها الطبقة المسيطرة. هذا المنطق الطبقي هو بالتحديد منطق البرجوازية الصغيرة التي ترفض أن تزول كطبقة، بزوال المجتمع الطبقي نفسه، وتريد أن يبقى المجتمع هذا لتبقى هي كطبقة فيه، لكنها ترفض منطقه التاريخي الضروري الذي يقودها إلى الخضوع لسيطرة البرجوازية المسيطرة. فهي إذن مع وجود الطبقات وضد التفاوت بينها، تقبل بالواقع الاجتماعي الطبقي وترفض منطقه التاريخي الضروري. وبتعبير آخر، إنها ترى في هذا «التفاوت الطبقي» حركة ترتد ضدها، فترى فيه سبباً «التخلف» يزول بزوال سببه. «فالتخلف» هذا يزول بزوال ذاك «التفاوت» دون القضاء على الطبقات. لكن السؤال، في ضوء هذا المنطق الطبقي للبرجوازية الصغيرة، هو التالي: كيف نزيل التفاوت الطبقي، أي كيف نقضي على علاقة السيطرة الطبقية، أو على علاقة الاستغلال الطبقي، على أساس الحفاظ على البنية الطبقية التي تولّد في المجتمع بالضرورة هذه العلاقة نفسها؟

الجواب على هذا السؤال هو، في إيديولوجية البرجوازية الصغيرة، التالي: يزول ذلك التفاوت بتذويب الفروقات بين الطبقات.

لكن هذا الجواب ليس جديداً. إننا نجده عند سلامة موسى، وعند فرح أنطون، وعند نقولا حداد، قبل أن نجده في «الميثاق

الوطني» مثلاً، أو عند كمال رفعت أو غيره من الكتاب المعاصرين. لا شك في أن الجواب على مشكلة خاطئة، خاطىء هو أيضاً بالضرورة. هذا من جهة. أما من جهة أخرى، فإن ما كان «ثورياً» في مطلع القرن العشرين، وقبل ولادة الماركسية اللينينية في الفكر العربي وفي الممارسات الثورية للطبقة العاملة، هو الآن، بعد هذه الولادة، ليس بثوري. ومن جهة ثالثة، إن الحركة التي حاولت فيها البرجوازية الصغيرة المسيطرة أن تحقق تلك العملية من تذويب الفروقات بين الطبقات، قد أدت، بفعل منطقها الداخلي نفسه، حيث تمت في بعض البلدان العربية، كمصر مثلاً، إلى نتيجة عكسية تماماً انفصلت فيها الفئة الممثلة للبرجوازية الصغيرة في السلطة، عن جماهير هذه الطبقة، وانصهرت في كيان طبقي آخر هو البرجوازية الكولونيالية المتجددة. وليس الآن مجال تحليل هذه العملية التاريخية التي يثأر فيها منطق الضرورة من محاولة الخروج عنه.

القول إن «التفاوت» سبب من أسباب «التخلف» السياسي يقود إلى تحديد نوع المعالجة في ضرورة «تذويبه». ومنطق عملية «التذويب» هذه يقود إلى ضرورة لجم حركة الصراع الطبقي، بل إلى ضرورة شله. فتطور علاقة السيطرة بين الطبقات هو الذي يولِّد حركة الصراع بينها، لكن هذه العلاقة مرفوضة في منطق «التذويب» ذاك، ومرفوضة، بالتالي، أيضاً حركتها التي هي حركة الصراع الطبقي نفسها. إن هذا المنطق من إيديولوجية البرجوازية الصغيرة يرى في تحرر هذه الحركة من الصراعات الطبقية في البلدان العربية سبباً من أسباب «التخلف» السياسي، مع أن العكس تماماً هو الصحيح. فالسياسة، في تحديدها العلمي، هي علم حركة الصراع الطبقي، لأن المستوى البنيوي لهذا الصراع،

من حيث هو حركة التناقض بين الممارسات السياسية الطبقية، هو الذي يحدد المستوى السياسي في البنية الاجتماعية. فالطابع الكولونيالي المميز للحركة السياسية، أي لحركة الصراع الطبقي الذي هو التناقض السياسي الرئيسي في مجتمعاتنا العربية هو، بالتحديد، ممارسة لجم هذه الحركة في الممارسة السياسية للبرجوازية المسيطرة. وتظهر ممارسة اللجم هذه، في الإيديولوجية الطبقية المحدودة لهذه الطبقة، بمظهر المعالجة الصحيحة الثورية «للتخلف» السياسي، مع أنها مظهر مميز منه يجد تفسيره في بنية علاقات الإنتاج الكولونيالي.

ولئن تساءلنا عن الأداة التي بها تقوم البرجوازية الصغيرة المسيطرة بتلك العملية من تذويب الفروقات الطبقية، وجدنا أنها، في هذا المنطق الإيديولوجي الطبقي، الحزب الواحد، أو الحزب الرئيسي، أو الحزب القائد الذي يمثل ـ على حد تعبير الدكتور المعاضيدي ـ «الطلائع الثورية المنظمة»، أو «الطلائع القومية الاشتراكية». الدكتور المعاضيدي يعلن أنه ضد تعدد الأحزاب، ومع الحزب الواحد أو الرئيسي أو القائد، ويرى في ربط الديمقراطية بتعدد الأحزاب منطقاً برجوازياً يرفضه.

ملاحظتنا على هذا الرأي هي أن تعدد الأحزاب يعكس واقعاً اجتماعياً طبقياً محدداً، هو واقع تعدد الطبقات في المجتمع الواحد. فالحزب، بشكل عام، هو أداة الممارسة السياسية للطبقة الاجتماعية. لكن علاقة السيطرة بين الطبقات تفرض ضرورة التمييز بين أحزاب الطبقة المسيطرة وبين حزب الطبقة الثورية النقيض، أي حزب الطبقة العاملة. فالدولة هي أداة السيطرة الطبقية للطبقة المسيطرة، أما أحزاب هذه الطبقة، فهي تمثل أداة الهيمنة الطبقية لمختلف فئاتها، بمعنى أن كل فئة منها تحاول

بحزبها الوصول إلى موقع الهيمنة الطبقية في إطار سيطرة الطبقة الواحدة. لذا كانت أحزابها بالضرورة في علاقة تبعية تربطها بالدولة التي هي أداة سيطرة الطبقة المسيطرة ككل. أما حزب الطبقة العاملة فهو أيضاً أداة هيمنتها الطبقية. لكن هذه الطبقة، بوصولها إلى السلطة، على نقيض الطبقات المسيطرة السابقة كلها، تمارس سيطرتها الطبقية في هدف القضاء على المجتمع الطبقي نفسه، وبالتالي على وجودها الطبقي بالذات كطبقة. لذا كانت العلاقة بين حزبها وبين الدولة، أي بين أداة هيمنتها الطبقية وأداة سيطرتها الطبقية، علاقة تبعية تخضع فيها الدولة للحزب، بسبب من ضرورة انقراض الدولة كجهاز قمع طبقي.

نخلص من هذا التحليل الخاطف إلى القول إن تعدد الأحزاب أمر طبيعي، بل ضرورة سياسية، في المجتمع الطبقي، ما دام هذا المجتمع قائماً كمجتمع طبقي. وهذه الضرورة تفرضها حركة الصراع الطبقي في تطوره حسب منطقه الداخلي. فمجابهة هذه الحركة من قبل الطبقة المسيطرة هي التي تقود، في شروط تاريخية محددة من تأزم سيطرتها الطبقية، إلى رفض تعدد الأحزاب. وهذا الرفض، في الممارسة السياسية للبرجوازية الصغيرة المسيطرة، هو النتيجة المباشرة لمنطقها الإيديولوجي المحدود الذي يقوم على أساس من محاولة تذويب الفروقات بين الطبقات، أي على أساس من محاولة تحويل الطبقات والفئات الاجتماعية كلها إلى برجوازية صغيرة. لكن الشرط الضروري المادي لإمكان القيام بهذه المحاولة هو بالذات صيرورة البرجوازية الصغيرة هذه طبقة مسيطرة، وهو بالتالي تأبد وجودها كطبقة مسيطرة. معنى هذا أن البرجوازية الصغيرة تحاول، في إيديولوجيتها الطبقية، أن تقضي على علاقة السيطرة الطبقية بإقامتها

علاقة سيطرتها الطبقية، أو قل إنها تحاول القضاء على هذه العلاقة على أساس من الحفاظ عليها. ولا تستطيع البرجوازية الصغيرة أن تخرج بإيديولوجيتها، من هذا التناقض المأزقي الذي هي فيه، والذي يقود بالضرورة، ليس إلى تأبّد سيطرتها الطبقية، بل إلى تجديد السيطرة الطبقية للبرجوازية الكولونيالية المتجددة.

ويسبب من هذا التناقض المأزقي بالذات الذي يرتد، في تطوره التاريخي، ضد الحركة الثورية، بل ضد المصالح الطبقية نفسها للبرجوازية الصغيرة، لا يمكن أن يكون الحزب الرئيسي أو الحزب القائد لعملية التحويل الثوري الاشتراكي حزب البرجوازية الصغيرة. فالحزب القائد لهذه العملية لا بد من أن يكون حزب الطبقة الثورية النقيض، أي حزب الطبقة العاملة، لأن هذا هو منطق الضرورة التاريخية في حركة التحرر الوطني.

3 ـ في نقض «التخلف» السياسي II: سقوط الفكر في بؤس التبرير الإيديولوجي لسيطرة البرجوازية الكولونيالية.

أما النقطة الثالثة في متابعة هذه المناقشة فلها علاقة ببحث الدكتور عمار بوحوش في «عوامل التخلف السياسي والاقتصادي في دول العالم الثالث». (مجلة المعرفة ـ حزيران 1974). ولا نظلم الدكتور هذا حقه من النقد إن قلنا إن بحثه يكاد ينحصر في فكرة واحدة بسيطة جلية هي أن علة العلل في التخلف السياسي والاقتصادي في دول العالم الثالث جمعاء هي حركة الصراع الطبقي فيها ضد برجوازياتها الكولونيالية المسيطرة، فلا بد، للنهوض بهذا العالم الواسع بأسره من تخلفه، من إحلال الوئام محل الصراع وإقناع المحكومين بضرورة القبول بحكم الحكام، أي بضرورة قبول الطبقات الكادحة بالبقاء السرمدي في خضوعها لسيطرة الطبقات المسيطرة. في هذا البحث تتكشف روعة المنطق البرجوازي وجماله في معالجة أزمة الحضارة العربية. وليقتنع القارىء بوجود هذه الروعة في هذا المنطق الطبقي، سنقتصر على إيراد يعض المقتطفات من تفكير الدكتور المذكور، دون تحليل أو نقض لها، لأن دلالتها الطبقية لا تحتاج إلى كشف أو تفنيد.

يؤكد الدكتور المذكور في تمهيد ما يريد الوصول إليه من ضرورة التخلي عن الصراعات الطبقية، لأن «سنة اللّه في الحياة

هي أن الإنسان بطبعه يميل إلى التكيف مع رفقائه في هذا العالم فيحاول أن يفيد غيره بما يملك ويقنع الآخرين بتزويده بما هو في أشد الحاجة إليه». فلا بد لنا إذن، في معالجة تخلفنا، من اتباع سنة اللّه هذه، لأن الناس رفقاء كلهم، فرب العمل مثلاً يفيد العامل بما يملك من وسائل الإنتاج كلها ويقنعه بضرورة تزويده بقوة عمله التي هي في أشد الحاجة إليها. فالعامل ورب العمل، رفيقان يميلان، بفعل سنة اللّه في خلقه، إلى التكيف الواحد مع الآخر، في بقاء كل منهما في موقعه الأبدي الطبيعي. ثم ينتقل الدكتور المذكور من الأفراد إلى الجماعات فيؤكد، بطيبة إنسانية جميلة، أن «الانسجام بين الجماعات هو المحرك الأساسي لأية نهضة». والبلاد العربية هي الآن في نهضة، أو قل في ضرورة نهضة. لكن المحرك الأساسي لهذه النهضة ليس بعد متوافراً فيها، بل النقيض ـ أي الصراع الطبقي ـ هو المتوافر. فما العمل إذن؟ البداهة البرجوازية تقول، على لسان الدكتور المذكور، بضرورة إيجاد الانسجام بين الجماعات. وكيف السبيل إلى هذا الانسجام؟ الجواب هو في «قبول الأفراد والجماعات بالعمل في نطاق القوانين التي تسطرها القيادة السياسية وعدم التمرد على هذه الأخيرة». ومن هي القيادة السياسية هذه؟ جوابنا على سؤالنا هو أن القيادة هذه هي الطبقة المسيطرة التي هي البرجوازية الكولونيالية. فالمحرك الأساسي لنهضة العرب، كل العرب، هو في قبول العرب جميعهم بالعمل في خدمة هذه الطبقة وعدم التمرد على قوانينها وعلى مصالحها الطبقية المرتبطة تبعياً بالإمبريالية. ولا بأس، في نظر الدكتور المذكور، في التمثل بالحكومات الأوروبية في تحقيق نهضتها، فالحكومات هذه «تقوم بدور الحكم

المنصف بين الفئات المتنافسة على الثروة والنفوذ وحماية مكتسباتها التي حققتها». ثم يستخلص المفكر الباحث العبرة من التجربة الأوروبية بالقول إن الأفراد، في هذه التجربة، قد تغلبوا، ويتغلبون، بفضل حكوماتهم، «على المشاكل التي تعترض سبيل تقدمهم بدلاً من محاربة بعضهم البعض». أما نحن، فلا نزال نحارب بعضنا بعضاً، أي أننا لا نزال في صراع ضد برجوازياتنا الكولونيالية، ولا بد من التوقف عن هذا الصراع لنحقق الانسجام الذي تحقق، في وهم الدكتور المذكور، في أوروبا. لقد زال الصراع الطبقي من أوروبا، بشطحة قلم من الدكتور بوحوش، ولا بد له من أن يزول في بلداننا العربية، بشطحة قلم أخرى منه. وهو ـ أي الدكتور المذكور ـ خوفاً من أن يسيء القارىء فهمه، يجد نفسه مضطراً إلى تكرار هذه الفكرة نفسها، في كل فقرة من بحثه، بلا مبالغة، فيؤكد، مثلاً، ضرورة وجود «الثقة في الآخرين»، وضرورة «التآلف والعمل المنسق» بين الجماعات، و«حسم الخلافات الداخلية بين مختلف الجماعات المتنافسة»، وضرورة «الحوار والتعرف على نوايا الآخر»، و«تخفيف حدة التوتر الذي يسود الفئات المتنازعة وإقناعهم بضرورة التمشي مع القرارات السياسية. . .»، و«كبح جماح الهيئات المتصارعة على المصالح الخاصة». أما «الشرط الأساسي لأي نجاح سياسي واقتصادي» فهو، في رأيه، «التعاون والثقة المتبادلة بين الحكام والمحكومين». كل هذا يقود إلى فكرة واحدة هي أن الصراع الطبقي، أو كما يسميه الدكتور المذكور، «الصراع بين إطارات الإنتاج وإطارات التسيير، لا جدوى منه». بل هو السبب الرئيسي، إن لم يكن الأوحد، «لتخلفنا الاقتصادي والسياسي».

لكنه، وهو الذي يقول بضرورة زوال الصراع الطبقي، «ما دامت الدولة هي التي أصبحت، بصفة عامة، تشرف على وسائل الإنتاج وحماية الأفراد من أي تلاعب بخيرات الشعب» ـ وكأن الدولة هذه ليس لها طابع طبقي خاص يحددها كدولة البرجوازية المسيطرة ـ يعود فيكشف عن حقيقة منطقه الطبقي الإيديولوجي بقوله: «إن أي تقدم تحققه أية قيادة لا يمكن إلا أن يكون مصحوباً بظهور طبقة متوسطة ذات نفوذ وثروة لأن فتح المجال للنشاط الاقتصادي الاجتماعي يعني إتاحة الفرص للأفراد النشيطين الذين ينتهزون الفرص المؤاتية لتدعيم مكانتهم السياسية والاقتصادية». معنى هذا أن مشكلة المشكلات في «تخلف» العالم الثالث هو افتقاره إلى وجود هذه «الطبقة المتوسطة» التي يحول الصراع الطبقي دون تكوّنها. فالانسجام والوئام والتعاون وسنة اللّٰه إلخ. . . هي في خدمة هذه الطبقة بالذات، أي أن الصراع الطبقي يجب أن يأخذ هذا الشكل الذي هو في خدمة المصلحة الطبقية لهذه «الطبقة المتوسطة». فعدم وجود هذه الطبقة، هو إذن في نهاية التحليل، سبب «التخلف»، ووجودها سبب «النهضة».

لن ندخل الآن في نقاش حول إمكان وجود هذه الطبقة أو استحالة وجودها في البنية الاجتماعية الكولونيالية، فهذه قضية علمية ليست مناقشة بحث الدكتور بوحوش مجالاً صالحاً لتحليلها. لذا، نكتفي بالقول هنا إن هذه الفكرة، أي ضرورة وجود طبقة متوسطة، فكرة قديمة جداً نراها، بأشكال مختلفة، في تقارير الأمم المتحدة حول الوضع الاقتصادي للشرق الأوسط، منذ الخمسينات، ونراها في كتاب الاقتصادي ميردال حول «التخلف»، وقد صدر هذا الكتاب منذ أكثر من عشرين سنة

خلت. فربما كان على الباحث في «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي» أن يأخذ العبرة من تجربة تاريخية لربع قرن بينت، في الواقع الاجتماعي الملموس، عجز البنية الاجتماعية الكولونيالية عن توليد مثل تلك «الطبقة المتوسطة» ـ بسبب من تطور هذه البنية في إطار علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية ـ بدلاً من أخذ العبرة من دراسة اقتصادية عمرها أكثر من ربع قرن. وقد يكون لهذه الدراسة، أو لغيرها ـ كالدراسة التي وضعها، في «التخلف»، الاقتصادي نرسك ـ قيمة تاريخية في وقتها. أما الرجوع إليها بعد ربع قرن من التاريخ الذي يؤكد خطأها النظري، فإن هذا ما لا يقبله البحث العلمي. كما أن البحث العلمي لا يقبل برفع مفهوم «التعاون» شعاراً للعلاقات بين مجتمعاتنا الكولونيالية وبين البلدان الإمبريالية، في إطار تلك العلاقة من التبعية البنيوية. وكيف يقوم «تعاون نزيه بين الدول»، وبالتالي، بيننا وبين الدول الإمبريالية، كما يدعو الدكتور بوحوش إلى ذلك، في إطار تجدد هذه العلاقة من التبعية البنيوية للإمبريالية؟ هذا «التعاون»، في هذا الإطار، هو الذي تريده وتدعو إليه برجوازياتنا الكولونيالية المسيطرة في عالمنا العربي.

حين يصل هذا «الفكر العربي» إلى هذا الحد من التبرير الإيديولوجي لسيطرة البرجوازيات العربية، يتوقف الفكر العلمي عن المناقشة، لأن بينه وبين ذاك الفكر حداً هو الفاصل الطبقي في الصراع بين ضرورة الحفاظ على علاقات الإنتاج الكولونيالية القائمة، وبين ضرورة التحويل الثوري لبنية العلاقات هذه.

وفي تحويل هذه العلاقات بالذات تكمن عملية تحررنا الوطني من الإمبريالية، لأن وجود الإمبريالية في مجتمعاتنا العربية

يكمن في وجود هذه العلاقات نفسها من الإنتاج الكولونيالي. لذا كانت حركة الصراع الطبقي في عملية تحويل العلاقات هذه هي هي حركة التحرر الوطني، وكانت، بالتالي، عملية الانتقال إلى الاشتراكية في الحركتين واحدة، لأن الحركتين حركة واحدة. في ضوء هذا المنطق يجب النظر في الاستعمار وفي علاقتنا به، وهذا ـ كما يبدو لنا ـ ما غاب عن منطق الفكر الذي عالج هذه المشكلة في ندوة الكويت.

الخاتمة

بين منطق التماثل ومنطق الاختلاف

لقد تمثّل في هذه الندوة مختلف التيارات الإيديولوجية في العالم العربي، ما عدا تيار الفكر العلمي في إيديولوجية الطبقة العاملة. ولهذا الغياب دلالته على احتدام الصراع الطبقي في حركة التحرر الوطني بين هذه الطبقة الثورية وبين مختلف البرجوازيات العربية المسيطرة. ومع احتدام هذا الصراع، أخذت تتأكد، في الوعي الاجتماعي لجماهيرنا الشعبية، الضرورة التاريخية لوجود الطبقة العاملة في قيادة حركة التحرر الوطني، لا سيما بعد وصول هذه الحركة إلى المأزق الطبقي الذي أوصلتها إليه قيادة البرجوازية الصغيرة. وكلما تأزم الصراع الطبقي كلما ازداد وضوحاً، فظهر فيه قطباه الرئيسيان: طبقة عاملة هي الطبقة الثورية النقيض، وبرجوازية كولونيالية مسيطرة. فحول هذين القطبين تتكوّن التحالفات الطبقية: إما تحالف ثوري بقيادة الطبقة العاملة، وإما تحالف رجعي بقيادة البرجوازية الكولونيالية المتجددة. في هذا الأفق الضروري، أي في أفق هذه الضرورة التاريخية، تسير حركة التحرر الوطني في مرحلتها الراهنة، لا سيما بعد ما نراه من انتعاش البرجوازية العربية المسيطرة. والانتعاش هذا، بحد ذاته، يؤكد احتدام الصراع الطبقي، فيؤكد،

في الوقت نفسه، الدور التاريخي للطبقة العاملة في قيادة حركة التحرر الوطني. في ظروف هذه المرحلة التاريخية بالذات، عقدت ندوة الكويت، فسيطر فيها فكر واحد تكرر في وجوه منه متنوعة هي تأكيد لوحدته الإيديولوجية. لقد دارت الأبحاث كلها تقريباً حول فكرة واحدة هي أن أزمة العالم العربي تكمن في «تخلّفه»، وأن سبب هذا «التخلف» هو استمرار الماضي في الحاضر متماثلاً بذاته دون اختلاف أو تغيير. لذا كانت الأزمة هذه أزمة «الحضارة العربية». فلا بد، في معالجة هذه الأزمة، من الانتقال إلى الحاضر الذي هو حاضر العصر التكنولوجي، والانتقال هذا يتم بالتمثل بهذا الحاضر، بقيادة البرجوازيات القادرة على القيام به. والبرجوازيات هذه تمر الآن، بعد حرب تشرين الأخيرة، بمرحلة انتعاش تتميز بانفتاح تام على الإمبريالية التي هي حاضر العصر. لذا، كان من الطبيعي جداً ألا تكون حركة التحرر الوطني محور التفكير في ندوة الكويت، وألا يكون موضوعاً رئيسياً فيها هذا الشكل المتجدد الذي تأخذه علاقة التبعية البنيوية للإمبريالية في هذه المرحلة من انتعاش البرجوازيات الكولونيالية، وألا تكون القضية الأساسية، بالتالي، قضية الانتقال بالعالم العربي، ليس من ماضيه إلى حاضر الغير، بل من واقعه الكولونيالي الحاضر إلى الاشتراكية.

لقد كان الفكر المسيطر في تلك الندوة واحداً، برغم تنوع وجوهه. وأساس الوحدة من هذا الفكر هو المنطق الواحد الذي يحركه، والذي هو منطق التماثل. فليس غريباً أن يُغيَّب الفكر العلمي عن هذه الندوة، لأنه، على نقيض هذا الفكر المسيطر الذي هو فكر الطبقة المسيطرة، يجد أساسه النظري في منطق الاختلاف أو التخالف، أي في منطق التناقض المادي. وبين

منطق التماثل ونقيضه هذا اختلاف هو القائم بين ظاهر الواقع وحقيقته المادية التاريخية. ولئن كان الفكر الذي يتحكم به منطق الطبقة المسيطرة، فكراً أكاديمياً «جامعياً»، فإن الفكر العلمي لا يتكوّن في الفكر العربي داخل الأجهزة الإيديولوجية للدولة، كالجامعات أو غيرها، بل يتكوّن خارجها. وبنقض لها في الممارسات الثورية للطبقة العاملة ولحزبها الطليعي. (من الخطأ القول إن الجامعة، في الدول العربية. هي «مؤسسة علمية»، كما يقول الدكتور محمد جواد رضا، بل جهاز إيديولوجي للدولة، وبالتالي، مركز - إن جاز التعبير - لإنتاج الإيديولوجية الطبقية المسيطرة). ربما كان هذا قدر الفكر العلمي في ضرورة تكوّنه كنقض للفكر الأكاديمي الذي يتجسد في فكر الطبقة المسيطرة. هكذا تكوّنت الماركسية اللينينية، وهكذا ستتميز في إنتاجها الفكر العربي الجديد، من حيث هو، في علميته، نظرية حركة التحرر الوطني.

المحتويات

الفصل الأول
في نقض موضوع الندوة:
ليست الأزمة أزمة الحضارة العربية

الفصل الثاني
في نقض مشكليّة «التخلّف والتقدّم»:
منطق الوضعية في خدمة البرجوازية

الفصل الثالث
في نقض «التخلّف» التاريخي:
ليس الماضي، في بقائه في الحاضر، سبب «التخلف»، بل الحاضر هو سبب بقاء الماضي فيه

الفصل الرابع
في نقض «التخلّف» الفكري I

الفصل الخامس
في نقض «التخلّف» الفكري II

الفصل السادس
مشكلة الفكر العربي
في ضوء المنطق العلمي

الفصل السابع
تجدد النقض في تكرار المنقوض

نبذة عن حياته

- ولد في بيروت عام 1936. ابن بلدة حاروف الجنوبية قضاء النبطية.
- تلقى علومه في مدرسة المقاصد في بيروت وأنهى فيها المرحلة الثانوية.
- نال شهادتي الليسانس والدكتوراه في الفلسفة من جامعة ليون ــ فرنسا.
- درّس مادة الفلسفة بدار المعلمين في قسنطينة (الجزائر)، ثم في ثانوية صيدا الرسمية للبنات (لبنان). انتقل بعدها إلى الجامعة اللبنانية ـ معهد العلوم الاجتماعية كأستاذ متفرغ في مواد الفلسفة والسياسة والمنهجيات.
- كان عضواً بارزاً في اتحاد الكتّاب اللبنانيين والمجلس الثقافي للبنان الجنوبي، ورابطة الأساتذة المتفرّغين في الجامعة اللبنانية.
- انتسب إلى الحزب الشيوعي اللبناني عام 1960، وانتخب عضواً في اللجنة المركزية للحزب في المؤتمر الخامس عام 1987.
- استشهد في شارع الجزائر ـ بيروت في 18 أيار 1987.

صدر للمؤلف

1 ـ مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني:

● الجزء الأول: في التناقض: ط1 (1973)، ط2 (1978)، ط3 (1980)، ط4 (1985)، ط5 (1986)، ط6 (1990).

● الجزء الثاني: في نمط الإنتاج الكولونيالي: ط1 (1973)، ط2 (1978)، ط3 (1980)، ط4 (1985)، ط5 (1986)، ط6 (1990).

2 ـ أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟ ط1 (1974)، ط2، ط3 (1981)، ط4، ط5 (1987)، ط6 (1989).

3 ـ النظرية في الممارسة السياسية ـ بحث في أسباب الحرب الأهلية: ط1 (1979)، ط2 (1985)، ط3 (1990).

4 ـ مدخل إلى نقض الفكر الطائفي ـ القضية الفلسطينية في ايديولوجية البرجوازية اللبنانية: ط1 (1980)، ط2 (1985)، ط3 (1989).

5 ـ ماركس في استشراق إدوارد سعيد ـ هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ط1 (1985)، ط2 (1986)، ط3 (1990).

6 ـ في علمية الفكر الخلدوني: ط1 (1985)، ط2 (1986)، ط3 (1990).

7 ـ في الدولة الطائفية: الطبعة العربية: ط1 (1986)، ط2 (1989).

الطبعة الفرنسية: L'Etat Confessionnel

(Editions la Breche) 1996.

كتب صدرت بعد استشهاده:

8 ـ نقد الفكر اليومي: ط1 (1988)، ط2 (1989).

9 ـ مناقشات وأحاديث في قضايا حركة التحرر الوطني وتميّز المفاهيم الماركسية عربياً: ط1 (1990).

10 ـ في قضايا التربية والسياسة التعليمية: ط1 (1991).

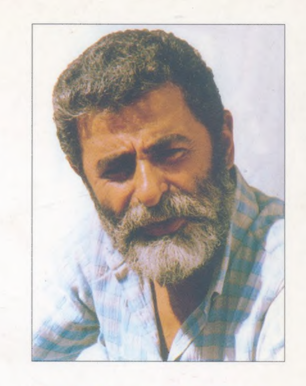
11 ـ في تمرحل التاريخ: ط 1 (2001).

في الشعر:

ـ تقاسيم على الزمان، ط1 (1974).

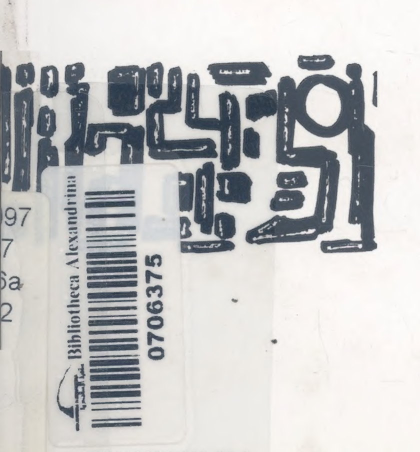
ـ فضاء النون: ط1 (1984).

صدرت جميعها عن دار الفارابي ـ بيروت.



إن التراث شيء، ومعرفة التراث شيء آخر، ولا يصحّ الخلط بينهما. فمشكلة التراث ليست في إحيائه أو في العودة إليه - وفي الحالتين- إستحالة -؛ بل هي في إنتاج المعرفة العلمية بهذا التراث الذي هو موضوع معرفة. وفي هذا طرح جديد يختلف جذرياً عن كل طرحٍ سابق يرى في التراث نموذجاً يجب تقليده أو الإهتداء به أو إستلهامه، أو يفرض على الحاضر، باسم الأصالة والأمانة للذات، ضرورة أن يكون امتداداً للتراث يعيد إليه إستمراريةً تاريخية كانت قد انقطعت في فترة زمنية معينة، أو يرى في التراث عناصر ينتقي منها ما يخدم الحاضر، ويسقط منها ما لا يخدمه، فيشوّه التراث والحاضر معاً.

مهدي عامل



ISBN 9953-411-89-1